„Kants Dialektik des Scheins“

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der Philosophischen Fakultät der

Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

Ilse Tönnies

aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 1. Dezember 1932

Tag der Promotion: 1. März 1933

1933

Dissertationsdruckerei und -Verlag Konrad Triltsch, Würzburg

218

Referenten: Prof. Dr. A. Liebert
Prof. Dr. H. Maier

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Seite

Einleitung: Scheinbare Dialektik und Dialektik des Scheins . . . 1
1. Hauptteil: Bedingungen und Gegenstand der Erkenntnis . . . 4
A. Die Bedingungen der Erkenntnis 4
I. Die Kategorie 4
II. Die Idee 7
1. Vernunftschluß 7
2. Transzendentale Idee 8
B. Der Gegenstand der Erkenntnis 11
I. Erscheinung 11
1. Erscheinung und Schein 12
2. Erscheinung und Realität 15
3. Erscheinung und Wirklichkeit 16
II. Ding an sich 17
2. Hauptteil: Kants Dialektik des Scheins 21
1. Abschnitt: Kants Polemik gegen die Dialektik des Scheins in der rationalen Metaphysik 21
I. Das Wesen der Dialektik 21
II. Schein 22
1. Wahrscheinlichkeit und Schein 22
2. Wahrheit und Irrtum 23
3. Wahrheit und Schein 23
(der Schein bei Kant)
a) logischer Schein 24
b) transzendentaler Schein 25
c) empirischer Schein 25
α) Illusion (illusio) 26
β) Betrug (fraus) 26
III. Die Dialektik des Scheins 27
IV. Die Dialektik des Scheins in den transzendentalen Fragen und ihre Auflösung 29
1. Paralogismus 30
2. Antinomien 31
3. Ideal 41
a) Der ontologische Gottesbeweis 42
b) der kosmologische Gottesbeweis 42
c) der physikotheologische Gottesbeweis 43
2. Abschnitt: Die Dialektik des Scheins in Kantischer Bestimmung 44
A. Die Dialektik von Naturnotwendigkeit und Freiheit . . 47
I. Naturnotwendigkeit 48
II. Freiheit 48

Seite

1. Transzendentale Freiheit 48
2. Praktische Freiheit 49
a) Das moralische Gesetz (der letzte Zweck) . . . 49
b) Der moralisch bestimmte Wille (homo intelligibilis) und der physiologisch bestimmte Wille (homo sensibilis) 51
α) Lust und Tugend 52
β) Eudaimonismus und Glückseligkeit 53
B. Die Idee Gottes 55
I. Das höchste Gut (Gott) 55
1. Die „durchgängige Bestimmung" 55
2. Moralische Teleologie 57
II. Das Zusammenstimmen von Natur und Freiheit . . . 62
1. Dämonie 62
2. Tragik 63
C. Die Realität Gottes 65
I. Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes 65
II. Die Hypostasierung der Idee 66
1. Der Begriff der Hypostase 66
2. Der Begriff der Hypostase bei Kant 67
a) Dogmatischer Anthropomorphismus 68
b) Der Vernunftglaube 69
III. Das Glaubensurteil 71
D. Gottesidee und Theologie 72
I. Religionsphilosophie, Religion und Theologie in ihrem Verhältnis zueinander 72
II. Die religiösen Fragen 74
1. Sünde und Erlösung 74
2. Gnade 76
3. Seligkeit (Glückseligkeit) 77
III. Dogmatische und symbolische Theologie 77
1. Dogmatische Theologie 77
2. Gott als Symbol 78
a) Begriff des Symbols 78
b) Die Bedingung symbolischer Vorstellungen (Die Einbildungskraft) 79
α) Ästhetische und Vernunftideen 79
β) Logische und ästhetische Attribute 80
c) Hypotypose 81
α) Schematische Hypotypose 81
β) Symbolische Hypotypose 82
d) Die Scheinrealität (transzendenter Schein) . . . 82
IV. Die theologische Ausführung 84
1. Das Wesen Gottes 84
2. Die Frage nach der menschlichen Vollkommenheit . 90
V. Die Bedeutung der symbolischen Theologie 92
1. Die religiöse Gemeinschaft 92
2. Die „Geheimnisse" und ihre Darstellung 93

Einleitung.

Scheinbare Dialektik und Dialektik des Scheins.

Die Absicht der vorliegenden Arbeit ist es, nachzuweisen, daß wir berechtigt sind, bei Kant von einer zwiefachen Dialektik des Scheins zu sprechen. Mit der Vernichtung des Scheins in der rationalen Metaphysik, welcher noch näher zu betrachten sein wird, findet die Untersuchung der Dialektik des Scheins bei Kant noch keineswegs ihren Abschluß. Die Dialektik in der rationalen Metaphysik wollen wir eine „scheinbare" nennen, zur Unterscheidung von einer Kantischen „Dialektik des Scheins". Während es sich im ersten Bezug um einen „vorgeblichen", um einen „aufhebbaren" Schein handelt, haben wir es im zweiten Fall mit einem „unhintertreiblichen", einem metaphysischen Schein zu tun, der seine Bedeutung behält und behauptet, wenngleich er auch als Schein erkannt und bezeichnet wird. Ja, wir werden sehen, daß gerade darin sein Kennzeichen liegt, daß er als Schein erkannt und behauptet wird, ohne damit seine Bedeutung zu verlieren: vielmehr hat er gerade als Schein seine besondere Funktion. Wie es Arthur Lieberts Verdienst ist, die besondere Bedeutung der transzendentalen Dialektik bei Kant, welche gegenüber der transzentdentalen Analytik stets weniger Beachtung gefunden hatte, nachdrücklich hervorgehoben zu haben, so ist es auch als sein Verdienst zu bezeichnen, im Verfolg seiner Untersuchungen dieses Gebiets, diese zwiefache Dialektik des Scheins bei Kant aufgedeckt zu haben [1]). Die Aufhellung des vorgeblichen Scheins in der rationalen Metaphysik führte Kant dazu, sich die Frage vorzulegen, ob denn dieses dialektische Beginnen so ganz nur auf Widersinn und trügerischen Schein hinausleite, oder ob nicht etwa der Philosoph, wenn er ihm nachspürt, von hier aus den Weg zu einer berechtigten Dialektik des Scheins

---

[1]) s. Arth. Liebert, „Geist und Welt der Dialektik", S. 66/67: „Die Metaphysik spielte auf Grund dieses Scheines [in der rationalen Metaphysik] der nur eine Täuschung und keine Wahrheit und Realität war, eine Rolle, deren Unhaltbarkeit und Tricknatur auf die Dauer nicht verborgen bleiben konnten. Wird dieser sozusagen unredliche Schein von ihr abgestreift, dann tritt die W a h r h e i t e i n e s o b j e k t i v e n S c h e i n s zutage, und wir können von einem „transzendentalen" Schein sprechen, der der Metaphysik „unwiderleglich" anhaftet. Die Täuschung eines Scheins wird durchschaut indem die Wahrheit des Scheines erschaut wird. Der Schein, auf dem die Metaphysik beruht, und der sie umgibt, ist, sobald wir einsehen, was er ist, und sobald von diesem Schein ein falscher Anschein ferngehalten wird, keine irreführende Fata Morgana, sondern gerade der Metaphysik als solcher in charakteristischer Weise eigene Realität."

zu finden vermag. „Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkürlich oder mutwilligerweise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transzendentalen Ideen . . . . . dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen, und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, dessen Erzeugung . . . . . nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu großen Zwecken weislich organisiert ist.“ [2]). In diesen Worten Kants aus den „Prolegomena“ liegt keinerlei Ablehnung einer Metaphysik überhaupt, im Gegenteil betont Kant ja doch, daß Metaphysik ein „Lieblingskind“ unserer Vernunft sei. War der Rechtsgrund, auf den die Metaphysik sich bisher stützte oder stützen zu können glaubte als Irrtum, als Schein, als de iure unhaltbar erwiesen worden, so hätte damit folgerichtig auch die ganze Metaphysik fallen müssen. Wie aber, wenn ein „transzendentaler Schein“ als berechtigter Halte- und Stützpunkt der Metaphysik erwiesen würde? Damit wäre auch ein Beweis für die Berechtigung der Metaphysik erbracht. Wenn heute wieder eine starke Hinwendung zur Metaphysik zu verzeichnen ist (Martin Heidegger, Rudolf Otto, Peter Wust, Hugo Dingler: „Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten“, 1929 u. a.), so bleiben auch die Gegner der Metaphysik nicht aus. Vor allem soll hier Eberhard Grisebachs radikale Stellungnahme zur Metaphysik und Ontologie erwähnt werden. Für Grisebach gibt es nichts als Verzichtleistung auf letzte Erkenntnis, für ihn ist das Letzte das „ehrliche Schweigen“. Das Beginnen Kants, nicht allein die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs anzudeuten, sondern sie auch zu b e s t i m m e n, wäre für Grisebach mithin ein völlig haltloses Unterfangen.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft vom Seins-, vom Wesensgrund aller Dinge; m. a. W. von ihrer Bezogenheit aufeinander in einer letzten Einheit. Arthur Liebert drückt das so aus: „Sie [die Metaphysik] ist . . . . . die dialektische Einheit und einheitliche Dialektik sämtlicher Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Geistes“ [3]). Metaphysik ist auf die Erforschung und Erforschbarkeit des letzten Einheitsgrundes gerichtet. Letzte Einheit aber kann nur im Gebiet der Religion gesucht und gefunden werden. Metaphysik im eigentlichen Sinne ist Metaphysik der Religion, eine Behauptung, deren Erweis später noch eingehender erbracht werden wird. Eine solche Begründung der Metaphysik lehnt Eberhard Grisebach strikt ab, was unten dargetan ist [4]). Im Bereich der Religion haben wir es nicht mehr mit der Er-

[2]) Prol. § 57. S. 353.

[3]) Arth. Liebert: „Geist und Welt der Dialektik“, S. 98.

[4]) Eberhard Grisebach: „Gegenwart, eine kritische Ethik“, S. 205: „Für uns bliebe noch immer die Versuchung, selbst mit der äußersten dialektischen Spannung und Problematik unseres Wesens eine letzte Einheit und damit in der Reflexion irgendeine Beziehung zum absoluten Seinsgrunde als Metaphysiker oder systematischer Theologe in Anspruch zu nehmen, was schlechterdings keiner noch so geheimnisvollen Erkenntnis . . . . . zugestanden werden kann. Es kann selbst keine mittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch, auch nicht in einem Gedanken des Widerspruchs von Mensch und Gott gedacht werden . . . . .“

kenntnis der Erscheinungswelt zu tun, sondern mit der Idee „eines absoluten Ganzen aller Erscheinungen". Dies absolute Ganze kann nicht selber wieder Erscheinung sein. Trotzdem strebt der menschliche Geist danach, die Realität dieses Ganzen zu erweisen. Somit befinden wir uns im Gebiet des „transzendentalen", ja des „transzendenten" Scheins, der nicht mehr aufgelöst zu werden vermag, wie Kant es bei der rationalen Metaphysik unternimmt und erreicht; vielmehr ist er in einem bestimmten, noch näher zu untersuchenden Sinne als „konstitutiv" zu bezeichnen.

Alle diese, hier in knappster Kürze zusammengefaßten Fragen in ihren Zusammenhängen zu behandeln und soweit als möglich aufzuhellen, ist die Aufgabe nachfolgender Untersuchung.

Metaphysik in der hier gekennzeichneten Weise ist mithin ein Erkenntnisgrund, der sich von anderen Bedingungen der Erkenntnis unterscheiden muß. Es soll daher zunächst unsere Aufgabe sein, die von der metaphysischen Erkenntnis abzugrenzenden Erkenntniskriterien bei Kant aufzuzeigen, um dann von hier aus zur Erkenntnis eines letzten metaphysischen Einheitsgrundes zu gelangen, der sich in der Dialektik des Scheins ausdrückt.

I. Hauptteil.

Bedingungen und Gegenstand der Erkenntnis.

A. Die Bedingungen der Erkenntnis.

I. Die Kategorie.

Es ist bekannt, daß der Rationalist bei seinen philosophischen Untersuchungen vom Grundsatz der Beweisbarkeit der von ihm gewonnenen Resultate ausging. Die Form, die Methode seiner Untersuchungen mußte also so beschaffen sein, daß sie die Möglichkeit einer solchen Beweisbarkeit an die Hand gab. Diese Möglichkeit sahen die Rationalisten einerseits in der Logik, deren streng systematisch gefügte Regeln am besten für einen strikten Beweis geeignet schienen. Andererseits glaubte man in Analogie zu den Beweisformen der Mathematik die Struktur des Seienden aufzeigen zu können.

Kants Stellung zur formalen Logik ist eine ganz andere als die des Rationalisten. Für Kant ist die formale Logik zwar die oberste, aber nicht die einzige Bedingung der Wahrheit. Für den Rationalisten sind die logisch-mathematischen Axiome die obersten Erkenntniskriterien. Für Kant steht es fest, daß die Frage nach der Wahrheit nicht allein von der formalen Logik her zu entscheiden ist. Ist ein Urteil der Form nach logisch, d. h. in sich nicht widerspruchsvoll, so ist damit nur das „negative Kriterium" der Wahrheit gegeben. Dies will besagen: damit ein Urteil richtig sei, muß es zumindest logisch sein. Das ist die conditio sine qua non allen Erkennens. „Denn was diesen [den Regeln der Logik] widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgmeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt und sind sofern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn, obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstand widersprechen. Also ist das bloß logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken." [5]) Um Kants Ausführungen durch ein Beispiel zu erläutern, sei folgendes an-

[5]) Kr.d.r.V., S. 84.

geführt: das Urteil: die Sonne bewegt sich um die Erde, ist zwar logisch einwandfrei, aber doch unrichtig. Die logische Richtigkeit besagt noch nichts über die objektive Richtigkeit eines Urteils. Das bedeutet einen Schlag gegen den Rationalismus. Was Kant angreift, ist, um es nochmals mit anderen Worten zu sagen, der Schluß von der logischen Widerspruchslosigkeit auf die inhaltliche Richtigkeit. [6]) Die Lehre, die die Möglichkeit einer erschöpfenden Erkenntnis aus bloßer Logik annimmt, wird von Kant in der Kritik des ontologischen Gottesbeweises getadelt. „Die menschliche Vernunft", sagt Kant, fällt leicht in den Fehler, die allgemeine Logik, die nur ein „Canon" zur Beurteilung ist, „wie ein Organon, wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen zu gebrauchen und dadurch zu mißbrauchen." [7]) Die allgemeine Logik ,als vermeintes Organon" nennt Kant Dialektik. Die Erkenntnis „aus bloßer Logik" ergäbe also für Kant eine besondere Art „scheinbarer Dialektik". Eine andere Art werden wir in der rationalen Metaphysik antreffen. Dieser ist dann die „Dialektik des Scheins" in der Kantischen Fundierung entgegenzustellen.

Da nach Kant die Logik nicht ausreichende Kriterien einer objektiv giltigen Erkenntnis aufzuweisen vermag, so schreitet er fort zur Aufsuchung der vollständigen Bedingungen richtiger Urteile. Die Bedingungen richtiger Urteile liegen in den Prinzipien der Erkenntnis, in Verstand und Vernunft. Kant lehnt die Dialektik des Scheins im Sinne der rationalen Metaphysik ab, da sie sich auf unrichtige Urteile gründe. Da aber die Darstellung dieser Ablehnung der rationalen Metaphysik einen Teil der vorliegenden Arbeit bildet, so ist notwendig, auf die Bedingung richtiger Urteile in Kantischer Bestimmung hier kurz einzugehen. Dabei erweist es sich, daß die Richtigkeit eines Urteils oder, was dasselbe besagt, seine objektive Geltung, auf drei Bedingungen basiert:

1) logische Widerspruchslosigkeit,
2) kategoriale Ordnung der Erkenntnis,
3) ideale Ordnung der Erkenntnis.

Von der logischen Widerspruchslosigkeit als der conditio sine qua non aller Erkenntnis war schon die Rede. Die beiden anderen Bedingungen seien unter dem Gesichtspunkt von Einheit und Einzelheit betrachtet.

Die kategoriale Ordnung geht auf die Ordnung der Einzelheiten; die ideale Ordnung ist die Gesamtheit aller je möglichen Vorstellungen in Einheit gedacht. [8]) Die erste Art der Einheit sind die Verstandesbegriffe, die zweite die Vernunftbegriffe. Die Bedingungen der kategorialen Ordnung untersucht Kant in der transzendentalen Analytik, die Bedingungen der idealen Ordnung in der transzendentalen Dialektik. Bei der kategorialen Ordnung handelt es sich allein darum, wie einzelne Urteile möglich sind. Dies will besagen: es ist uns eine Fülle von Eindrücken gegeben, der ungeordnete Stoff, die „Materie der Erscheinungen". Ihre Formen sind die reinen

---

[6]) Einen Vorstoß gegen die Alleinherrschaft der formal-logischen Erkenntnis macht schon Crusius, ohne freilich positiv weiter zu bauen. (s. „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten", § 57, 59).

[7]) K.d.r.V., S. 82.

[8]) s. Rud. Stammler: „Rechtsphilosophie" in „Das gesamte deutsche Recht", Berlin 1931, S. 22, § 3; „Lehrbuch der Rechtsphilosophie", 3. Aufl., Berlin; Leipzig 1928, §§ 2, 31, 82.

Anschauungsformen Raum und Zeit. Doch damit haben wir noch keine Erkenntnis. Es bedarf noch der Verknüpfung, des vereinenden Gedankens, der Verbindung einzelner Vorstellungen zur Einheit, die uns erst Erkenntnis liefert. Es ist Kants großes Verdienst gewesen, gezeigt zu haben, daß diese Verbindung des Mannigfaltigen nicht durch die Sinne, nicht durch psychologische Funktionen vor sich geht (Kr. d. r. V., S. 134/135), vielmehr liegt die Bedingung dieser Vereinigung in einem Prinzip, dem Verstand, der sie durch Begriffe bewirkt. Reine Anschauung und Verstandesbegriffe (Kategorien) liefern die Bedingungen der Erfahrung. Die Kategorien sind es, die das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit verbinden. Diese verknüpfende Tätigkeit ganz allgemein nennt Kant Synthesis. „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzu zu tun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen." [9]) Der Begriff der Verbindung setzt aber, so sagt Kant, schon den Begriff der Einheit voraus: „Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen . . . . ." [10]), [11]) Der Begriff der Einheit kann aus dem der Verbindung nicht hervorgehen, weil der Begriff der Verbindung immer eine übergeordnete Einheit voraussetzt, unter der verbunden wird. Also ist der der Einheit das logische Prius. So ist die Quantitätskategorie der Einheit mit dem obersten Einheitsbegriff nicht identisch, sondern setzt diesen vielmehr voraus (Kr. d. r. V. S. 131). Diese oberste Einheit nennt Kant die „Transzendentale Einheit der Apperzeption", die transzendentale Einheit des Bewußtseins. In der Synthesis der „transzendentalen Einheit der Apperzeption" ist das „Mannigfaltige der Anschauung in einem Begriff vom Objekt vereinigt." (Kr. d. r. V., S. 139). So ist also die transzendentale Einheit der Apperzeption die oberste logische Bedingung einer notwendigen Verknüpfung, die in den Einheitsfunktionen der Kategorien gewährleistet wird. Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist m. a. W. die oberste logische Bedingung dafür, daß die verschiedenen einzelnen Eindrücke, die uns in unbeschränkter Anzahl gegeben sind, in Einheit gebracht werden und zwar dadurch, daß wir sie unter allgemein giltige und notwendige Vorstellungen zusammenfassen. Diese allgemein giltigen und notwendigen Vorstellungen sind die Kategorien. Da aber nach Kant die Bedingungen der Erfahrung nichts sind als die Bedingungen der Objekte, so kann Kant den obersten Grundsatz so formulieren: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung . . . . ." [12]) Bedingung der Erfahrung und Bedingung des Gegenstandes der Erfahrung ist dasselbe für Kant, weil unter transzendentalem Gesichtspunkt Gegenstand und Erfahrung dasselbe ist.

---

[9]) Kr.d.r.V., S. 103.

[10]) Kr.d.r.V., S. 185.

[11]) Somit erkennt Kant die Assoziation, die psychologische Verbindung, d. h. die Aneinanderreihung verschiedener Bewußtseinsinhalte nicht als ausreichendes Erkenntnismittel an. Auch die Assoziationspsychologen können de iure keine Erkenntnis gewinnen, wenn sie nicht jenen übergeordneten Begriff der Einheit voraussetzen, wenngleich auch die bloße Apprehension vorhergehen muß.

[12]) Kr.d.r.V., S. 197.

II. Die Idee.

1. Vernunftschluß.

Sind damit aber die Bedingungen der Erkenntnis erschöpft? Liefert uns die Verstandeserkenntnis schon die Bedingung zu wahren Urteilen? Keineswegs. Der Verstand freilich ist das Vermögen des Urteils; aber er hat es immer nur mit einzelnen Urteilen zu tun. Mit einem einzelnen Urteil aber ist über die Wahrheit (objektive Richtigkeit) des Urteils noch nichts ausgesagt. Wir kommen mit den Bedingungen der Erfahrung Raum, Zeit und Kategorien unter Voraussetzung der Einheit des Bewußtseins nur zu synthetischen Urteilen a priori, aber noch nicht zum Begriff des wahren Urteils. Da Kant die Urteile der rationalen Metaphysik über die letzten Einheiten als irrtümliche nachweist, so ist damit die große Frage nach den Bedingungen richtiger Urteile gegeben. Um zu diesen zu gelangen, müssen wir fortschreiten zu einem weiteren Erkenntnisprinzip, der Idee. Sie ist die totale Art der Einheit, die der kategorialen gegenübersteht.

Wie Kant die Einheitsformen der Kategorien aus den Urteilsformen abgeleitet hat, so leitet er auch die andere Einheitsform, die Idee, von einer logischen Funktion, dem Schluß, her. Wie schon gesagt wurde, ist der Verstand das Vermögen des Urteils, aber er hat es immer mit einzelnen Urteilen zu tun; der Fortgang eines Urteils zum anderen ist die logische Funktion des Schließens. Es ist die Verbindung eines Urteils mit einem anderen. „. . . der Vernunftschluß", sagt Kant, „ist selbst nichts anderes als ein Urteil vermittelst der Subsumtion seiner Bedingungen unter eine allgemeine Regel (Obersatz)". [13]) Das Wesen der Subsumtion stellt sich aber darin dar, daß im besonderen Satz alle Merkmale des allgemeinen Satzes enthalten sein müssen, welches also die Eigenart des Vernunftschlusses ist. Über die Richtigkeit der Prämisse ist damit noch nichts gesagt. Schlüsse sind also zunächst nur logische Funktionen. Aus einem Schluß kann weiter geschlossen werden, d. h. jede conclusio kann wieder zum Obersatz einer weiteren Schlußreihe dienen und umgekehrt, jede Prämisse kann wieder einen Obersatz über sich haben; aber die darauf folgenden Glieder sind nicht Bedingung für die Prämisse, „denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt". [14])

Nach unten, d. h. in der Reihe der besonderen Schlüsse, im Bedingten, ist die Reihe unabgeschlossen. Die Schlüsse können nach Kant auf der Seite des Bedingten (per episyllogismos) „in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden" [15]) auf Seiten der Bedingungen — per prosyllogismos — ist die Reihe begrenzt durch die letzte Einheitsform, die Idee, nicht aber durch eine einzelne Prämisse.

So können wir ganz allgemein sagen, daß von der Funktion des Schließens aus das Problem der zweiten Art des Ordnens, der Idee, klar wird, Sie bedeutet nichts weniger als die Frage nach der Einheit aller Prämissen, die die Bedingung sind für die Richtigkeit eines aus ihnen geschlossenen Urteils. Dies ist der Übergang vom Vernunftschluß zum Vernunftbegriff, der

[13]) Kr.d.r.V., S. 364.
[14]) Kr.d.r.V., S. 394.
[15]) Kr.d.r.V., S. 388.

Idee. Es ist die Frage nach dem endgültigen Abschluß einer Schlußreihe. Damit ist die Frage nach der Wahrheit erst gestellt. Falsch kann nur eine Prämisse sein. Die Frage nach der letzten möglichen Prämisse stellt Kant in nächste Beziehung zu den Ideen von Welt und Gott, wovon noch zu reden sein wird. Kein empirischer Satz kann also die letzte Prämisse sein. Geht man bis zum letzten möglichen Ende einer Schlußreihe, so ist der Vernunftschluß ein richtiger, d. h. auf die Idee gegründeter Schluß. Darin unterscheidet sich der Vernunftschluß vom Syllogismus, der bloß logisch ist und nach der objektiven Richtigkeit der Prämisse nicht fragt.

2. Transzendentale Idee.

Es handelt sich also bei der Idee wieder um eine Einheitsvorstellung und zwar um die „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten.“ [16]) Hieraus geht hervor, daß die Idee kein Erfahrungsurteil sein kann, denn ein solches, das die Totalität der Bedingungen (nicht der logischen) enthielte, gibt es nicht; vielmehr muß das Erfahrungsurteil in Beziehung gesetzt werden zu allen möglichen Urteilen. Es müßte die Einheit je möglicher Prämissen bedeuten. Dann erst können wir von einem richtigen Urteil sprechen. Wie meint es aber nun Kant? Sicher ist, daß hier unter „Totalität der Bedingungen“ nicht die Totalität des Stoffes zu verstehen ist, dies wäre vielmehr eine Totalität des Bedingten, was einen Widerspruch in sich bedeutet. Ebensowenig soll gesagt sein, daß sich die Idee auf jenseits der Erfahrung liegende Gegenstände zu beziehen habe. Die Idee bedeutet vielmehr die Erweiterung der empirischen Synthesis zur absoluten Vollständigkeit. Die Kategorienlehre fragt: Wie sind Urteile möglich? Die Ideenlehre antwortet auf die Frage, wie sind objektiv richtige Urteile möglich? Die Kategorie geht auf die Bedingung einzelner Urteile in ihrer abgegrenzten Eigenart. Ein nur durch die Kategorie ermöglichtes Urteil braucht aber seinem Inhalte nach noch nicht sachlich begründet zu sein. Hier setzt die Aufgabe der Idee ein: die Frage nach der objektiven (inhaltlichen) Richtigkeit (s. S. 9 f.). Richtige Urteile sind für Kant nur möglich unter der Vorstellung eines „absoluten Ganzen der Erfahrung“. Die Bedingung eines nach der Idee gerichteten wahren Urteils ist die Totalität je möglicher Erfahrung in Einheit gedacht. Damit ist ferner gesagt, daß es sich bei der Idee nicht um einen „leeren“ Begriff, sondern um eine Richtlinie handelt, da die Idee „als der Begriff eines Maximums in concreto niemals congruent kann gegeben werden“ . . . . „So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee; denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung“. [17]) Das „absolute Ganze aller Erscheinungen“ ist aber nichts anderes als die Idee der Welt, d. h. die Totalität der Bedingungen je möglicher Erscheinungen in Harmonie gedacht. Wer die Frage aufwirft, wann ein bedingtes empirisches Urteil richtig sei, der muß bei der Beantwortung dieser Frage den Begriff der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten als Maßstab zugrunde legen, d. h. er muß sich fragen, ob das Urteil in Harmonie gebracht ist mit den Bedingungen je möglicher

[16]) Kr.d.r.V., S. 379.
[17]) Kr.d.r.V., S. 384.

Urteile, welches, wie schon erwähnt, nur eine Richtlinie bedeutet. Zur Erläuterung möge folgendes dienen. Ich spreche das Urteil aus: im luftleeren Raum fallen alle Körper gleich schnell. Damit habe ich ein empirisches Naturgesetz aufgestellt, das kategorial geordnet, das ein synthetisches Urteil a posteriori ist. Dieses synthetische Urteil a posteriori setzt ein synthetisches Urteil a priori notwendig voraus. Das synthetische Urteil a priori ist in diesem Falle das Kausalgesetz. Dieses synthetische Urteil a priori würde aber auch das entgegengesetzte Urteil ermöglichen, nämlich: alle Körper im luftleeren Raum fallen verschieden schnell. Die Kategorien geben also noch nicht die Entscheidung über die Richtigkeit zweier entgegengesetzter Urteile an die Hand. Sie sind zwar die conditio sine qua non dieser entgegengesetzten Urteile, die ohne die Kategorien garnicht zustande kämen, aber sie sind als Wahrheitskriterium überhaupt nicht ausreichend. Ein wissenschaftlich begründetes Urteil setzt neben dem Verstandesgebrauch, der das einzelne Urteil erst möglich macht, indem er es von andern Urteilen kategorial abscheidet, den Vernunftgebrauch voraus, der es ermöglicht, unter den sich widersprechenden Urteilen das objektiv richtige herauszufinden.

Will ich also die Richtigkeit des Urteils: alle Körper im luftleeren Raum fallen gleich schnell, prüfen, so muß ich es in Beziehung setzen zu allen möglichen Urteilen oder zu der Totalität der Bedingungen für dieses Urteil, d. h. in diesem Fall zu den Gravitationsgesetzen, den Urteilen über die Schwere, die Reibung, den atmosphärischen Druck usf. Diese empirischen Daten sind aber niemals in abgeschlossener Weise gegeben. Soweit auch der Forscher den Kreis seiner Beobachtungen ziehen mag, immer ist noch eine Erweiterung der Erfahrung möglich, da die Fülle des empirischen Stoffes ihrem Wesen nach unendlich ist. Daraus ergibt sich, daß kein wissenschaftliches Urteil den Wert eines absolut abgschlossenen für sich in Anspruch nehmen kann; vielmehr kann es nur als ein objektives genommen werden, d. h. unter dem Vorbehalt des weiteren Fortschritts der Wissenschaft. Die Idee ist also kein durch empirische Beobachtung gewonnenes Ergebnis, sondern die unendliche Aufgabe des Fortschritts zu einem Ganzen möglicher Erfahrung. Nur so, d. h. indem ich den Einzelheiten den Gedanken einer letzten möglichen Einheit überordne, d. h. indem ich sie unter dem Gedanken der Idee betrachte, habe ich Erkenntnis, habe ich richtige Urteile. Hier also liegt die Bedeutung der Einteilung aller unserer Bewußtseinsinhalte in Einheit und Einzelheit.

Für Kant ist mithin die Frage nach der Wahrheit nicht mit der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori abgeschlossen. Die synthetischen Urteile a priori sind vielmehr erst die Stufe auf dem Wege, der zur Beantwortung der Frage nach der Wahrheit führt. Die Wahrheit liegt im Gerichtetsein eines Urteils nach der Idee. Kant drückt das in den „Prolegomenen" und der „Kritik der reinen Vernunft" in folgendem aus: „Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Teil von der ganzen Sphäre ihres Gebiets, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung und dennoch ein notwendiges Problem für die Vernunft . . . . . " [18]) Und: „In dem

[18]) Prol. § 40 S. 327/28.

Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht." [19]) Das, was Kant in den vorher zitierten Sätzen als Problem anspricht, bezeichnet er auch als „ewige Aufgabe", die die Idee für uns bedeute, da vollkommene Anwendung nicht möglich sei, sondern nur ein Gerichtetsein, eine Annäherung an diesen Gedanken der Totalität in praxi gegeben ist. Diese Einschränkung in der Anwendung der Idee ergab den auch heute noch nicht beseitigten Irrtum, daß man mit der Idee nichts „anfangen" könne, während doch gerade der Grad der Annäherung an die Idee den Maßstab abgibt für die Richtigkeit eines Urteils. Der Vorwurf, daß die Idee ein „leerer" Begriff sei, ist insofern richtig, als er keinen empirischen Inhalt haben kann, was sich bei der von Kant bekämpften „mißbräuchlichen" Anwendung der Idee noch zeigen wird. Begriffe ohne jeden Inhalt gibt es überhaupt nicht, aber die Inhaltsleere im Sinne eines Freiseins von empirischen Bestandteilen ist gerade ein erstrebtes Ergebnis als unbedingte Voraussetzung allgemein giltiger und notwendiger Urteile.

Das Anwendungsgebiet der Idee sieht Kant in den drei Ideen: Ich, Welt und Gott. Kant leitete, wie wir sahen, den Gedanken der Idee von der logischen Funktion des Schließens her. Von den Urteilsformen der Relation ausgehend, gelangt Kant zu drei Schlußarten, dem kategorischen, hypothetischen, disjunktiven Schluß. Dies ist die logische Voraussetzung für die Idee als „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten". Der Oberbegriff, den also alle drei Ideen voraussetzen, ist der der Totalität. Unter Totalität versteht aber Kant bei jeder der drei Ideen etwas anderes, nämlich die Totalität der Bedingungen einheitlichen Denkens überhaupt, die Totalität je möglicher Erscheinungen und die Totalität je denkbarer Bewußtseinsinhalte überhaupt. [20])

Es muß hier noch darauf hingewiesen werden, daß es sich in der Anwendung der Idee nur um eine Zeitreihe handeln kann, wenngleich die Idee selbst frei ist von jeder Zeitbestimmung. Doch das Anwendungsgebiet der Idee sind die Erscheinungen, und da die Erscheinungen nur in der Zeit gegeben sind, so muß auch die Allheit der Erscheinungen in der Zeit geordnet gedacht werden. Hierbei ist erneut darauf hinzuweisen, daß Kants transzendentale Aesthetik uns die Einsicht in die Bedingtheit aller je denkbaren empirischen Erfahrung durch die Zeit gebracht hat. Das Ganze der Erfahrung, dessen Einheit die Idee ist, ist aber nur in der Zeit geordnet denkbar; folglich ist die Anwendung der Idee nur auf eine logische Funktion denkbar, die den Fortgang in der Zeitreihe ermöglicht. Kant betont es in den kosmologischen Ideen immer wieder, daß es sich bei der Idee um eine Zeitreihe handeln muß. Bei der Untersuchung der Kausalität aus Freiheit, weicht Kant von dieser Bedingung wieder ab. Die Gründe und die Motivierung wird der Verlauf der Untersuchung aufzeigen. Nur soviel sei schon hier bemerkt, daß dabei die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich eine wesentliche Rolle spielt. Wenn man den Kantischen Vernunftbegriff als

---

[19]) Kr.d.r.V., S. 185.
[20]) Kr.d.r.V., S. 391.

„Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten" definiert, so ergibt sich der auch von Kant selbst erstrebte, doch nicht völlig erreichte klare Gegensatz zu den Verstandesbegriffen nur, wenn man unter Bedingungen allein den zeitlichen Grund und nicht den logischen Grund, also das Verhältnis von Grund und Folge und nicht das von Subjekt und Prädikat versteht. [21]) Für das Gebiet der Natur fällt der zeitliche Grund zusammen mit den Ursachen. Die Idee der Welt wäre also die Totalität der Ursachen in Harmonie gedacht. In diesem Sinne kann man auch ohne Bedenken die Idee als Anfangsursache betrachten, d. h. als eine Ursache, die nur Ursache und nicht Wirkung ist. Diesen zeitlichen Fortgang von Grund und Folge ermöglicht aber nur die Reihe der hypothetischen Schlüsse. Dagegen haben es die beiden anderen Relationsbegriffe der kategorischen und disjunktiven Urteile nur mit dem logischen Grund zu tun. Weder das Verhältnis von Subjekt und Prädikat, noch das von Glied und System ermöglichen einen Fortgang in der Zeitreihe und sind deswegen begrifflich nicht tauglich, das Zusammenfügen der Erfahrungen, die ja nur als zeitlich geordnet gedacht werden können, zum absoluten Ganzen der Idee zu ermöglichen. Der Fortgang in Schlüssen ist, wie Kant an vielen Stellen betont, das Anwendungsgebiet der Idee. Indem Kant die Ideen Ich und Gott auf den kategorischen und den disjunktiven Schluß aufbaut, weicht er von seinem anfänglichen Ausgangspunkt wieder ab.

Soll aber die Richtigkeit eines Urteils bewiesen werden, so ist dabei auf folgendes zu merken: zum Wesen eines Beweises gehört die Abgeschlossenheit einer Schlußreihe, der Abschluß einer Schlußreihe ist die letzte Prämisse, und diese ist daran erkennbar, daß sie mit allen andern Prämissen in unbedingter Harmonie steht. Das formale Kriterium einer letzten Prämisse ist die Idee. Kant spricht von einer „Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen". [22]) Da aber nur der hypothetische Schluß als logische Funktion der Zeitreihe und der Erscheinungen in der Zeitreihe möglich ist, so wäre nach dieser Kantischen Ableitung folgerichtig nur e i n e Idee möglich, nämlich die der Welt. Doch nimmt Kant Ich und Gott durchaus als Ideen. Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, auf diese Fragen hier näher einzugehen. Es soll allein die Gottesidee näher untersucht werden, da sie der Grund- und Angelpunkt einer Dialektik des Scheins in K a n t i s c h e r Fundierung ist. Mit welchem Recht Kant den Gottesbegriff als Idee anspricht, werden die weiteren Untersuchungen zeigen.

B. Der Gegenstand der Erkenntnis.

I. Erscheinung.

Wenn wir auf diese Weise die Bedingungen der Erkenntnis dargelegt haben, so taucht aber nun die Frage nach dem zu Erkennenden, nach dem

---

[21]) Die hier vorgetragene Meinung weicht also von der von Stigwart in seiner Logik dargelegten ab. (s. Sigwart, „Logik", 5. Aufl., Tübingen 1924 I, 297).

[22]) Kr.d.r.V., S. 444.

Gegenstand der Erkenntnis auf. In gewisser Hinsicht ist die Antwort für Kant durch die Erörterung des obersten Grundsatzes schon vorweggenommen. Trotzdem soll auf die Frage: was ist ein Gegenstand? nochmals eingegangen werden, denn sie hat die Philosophen aller Zeiten aufs stärkste bewegt. Die Frage nach dem Gegenstand ist stets eine Kernfrage der Metaphysik überhaupt gewesen. Wie verhält es sich mit dem Gegenstand? Ist er nur in unserem Denken, oder haben wir es mit unabhängig von unserem Denken bestehenden, mit an sich seienden Dingen zu tun, von denen die sinnlich empfindbaren Vorstellungen nur Abbilder sind? Oder müssen wir gar bei diesen empirischen Daten stehen bleiben, ohne weiter nach ihrem logischen oder kausalen Grunde zu fragen? Von Parmenides bis Plato und der antiken Skepsis über Nominalismus und Realismus und über die neuere Skepsis, von Locke und Hume bis Kant und über diesen hinaus geht das Hin und Her der widerstreitenden Meinungen. Hume hatte die Annahme absoluter Wesenheiten aus den Grundlagen seines Systems heraus gänzlich verworfen. Wie steht es nun mit Kant? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir weiter ausholen. Kant bezeichnet die Frage nach dem „Begriff von einem Gegenstande überhaupt" als eine der wesentlichsten der Transzendentalphilosophie. [23]) Es kann mit Recht behauptet werden: erst Kant hat eine klare Antwort auf die Frage „was ist ein Gegenstand?" gegeben. Er untersucht und beantwortet die Frage in seinem besonderen Sinn.

1. Erscheinung und Schein.

Kant unterscheidet Erscheinung und Ding an sich. Was aber ist nach Kant eine Erscheinung? Wieder und immer wieder betont Kant, daß Erscheinungen nur unter den Bedingungen der Erfahrung möglich seien; denn die Bedingungen der Erfahrung sind die Bedingungen der Gegenstände überhaupt. Was nur unter den Bedingungen der Erfahrung erkannt werden kann, ist Erscheinung. Von Erscheinungen außerhalb dieser Bedingungen können wir keine Eigenschaften aussagen. Es ist schwer verständlich, wie unter diesen Umständen der Kantische Idealismus mit dem Berkeleyschen eine Gleichsetzung erfahren konnte. Die Rezensenten der „Kritik der reinen Vernunft", Garve und Feder, haben in den „Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" (1782) eine solche Gleichsetzung vollzogen. Dagegen aber besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Auffassung Berkeleys und der Kants. Berkeley und seine Schule leugnen die Objektivität aller empirischen Erfahrung, weil sie Erfahrung psychologisch auffassen. Sie nehmen das empirische Einzelbewußtsein als Bedingung der Wahrnehmung, da dieses aber psychologisch verschieden ist, so ist also auch jede einzelne Wahrnehmung für jeden einzelnen Menschen verschieden, folglich sind unsere empirischen Warnehmungen, folglich ist die Außenwelt bloßer Schein. Nach dieser Auffassung Kants von Berkeley macht also der Berkeleysche Idealismus die Wahrnehmung abhängig von dem empirischen Bewußtsein eines bestimmten Menschen. Findet sich beispielsweise in dem Bewußtsein eines bestimmten Menschen die Vorstellung eines Hauses, und verschwindet die Vorstellung gerade dieses Hauses auch für jedes andere vorstellende Bewußtsein, wenn der Bewußtseinsinhalt gerade dieses Individuums fortgedacht wird,

[23]) Kr.d.r.V., S. 346.

so handelt es sich um eine bloße Scheinvorstellung. Es handelt sich mit andern Worten deswegen um eine Scheinvorstellung, weil von jenen Idealisten [Berkeley und seine Schule] „der Raum [auf die Zeit, so sagt Kant, habe Berkeley nicht acht gehabt] für eine bloße empirische Vorstellung angesehen würde, die ebenso wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusamt allen seinen Bestimmungen bekannt würde . . . . .“.[24]) Für Kant aber sind Raum und Zeit Bedingungen der Erfahrung, aber selbst nicht Gegenstand der Erfahrung. Somit sind die Erscheinungen nicht Schein. Mithin ist eine Identifizierung der Kantischen Erscheinung mit einer Scheinvorstellung eine Unmöglichkeit. Kant sucht seinen Gegensatz zur Berkeleyschen Auffassung auch auf diese Weise auszudrücken: „Der Satz aller echten Idealisten von der eleatischen Schule an bis zu Bischof Berkeley ist in dieser Formel enthalten: „Alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit.“ Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „Alle Erkenntnis aus bloßem reinen Verstand oder Vernunft ist nichts als lauter Schein und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ [„und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“ bedeutet hier: nur unter den Bedingungen der Erfahrung].[25])

Trotzdem ist es Kant nicht gelungen, diese irrtümliche Auffassung über seine Lehre für immer zu berichtigen. Unter den Nachfahren Kants sind es besonders Schopenhauer und Eduard v. Hartmann, denen eine Verkennung dessen, was Kant unter Erscheinung verstanden wissen will, zuzuschreiben ist. Schopenhauer irrt, wenn er glaubt, Plato, die indische Philosophie, in gewissem Sinne Berkeley und Kant ständen auf derselben Linie mit ihm, der die Welt als Schein, als Truggebilde unserer Sinne erklärt. „Denn ganz aus sich selbst . . . . . stellt er [Kant] hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Plato unermüdlich wiederholt und in seiner Sprache meistens so ausdrückt: diese, den Sinnen erscheinende Welt habe kein wahres Sein, sondern nur ein unaufhörliches Werden, sie sei und sei auch nicht und ihre Auffassung sei nicht sowohl eine Erkenntnis als ein Wahn.“ „Dieselbe Wahrheit, wieder ganz anders dargestellt,“ heißt es kurz darnach, „ist auch eine Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja, worunter eben auch nichts anderes verstanden wird, als was Kant die Erscheinung im Gegensatze des Dinges an sich nennt: denn das Werk dieser Maja wird eben angegeben als diese sichtbare Welt, in der wir sind, ein hervorgerufener Zauber, ein bestandloser, an sich wesenloser Schein, der optischen Illusion und dem Traum zu vergleichen, ein Schein, der das menschliche Bewußtsein umfängt, ein Etwas, davon es gleich falsch und gleich wahr ist zu sagen, daß es sei, als daß es nicht sei.“[26]) Abgesehen davon, daß gegen Schopenhauer auch der Einwand erhoben werden kann, der (auf S. 12) gegen Berkeley und seine Schule erhoben wurde, ist hierzu noch folgendes zu bemerken: wenn Schopenhauer die Erscheinungen im Kantischen Sinne bloße Schein-

[24]) Prol. Anh. S. 374.
[25]) Prol. Anh. S. 374.
[26]) „Die Welt als Wille und Vorstellung“, I, 496.

gebilde nennt, so übersieht er dabei, daß der Begriff des Scheingebildes den der Erscheinung als logische Bedingung voraussetzt.

Scheingebilde sind nur denkbar als Unterart möglicher Erscheinungen. Scheingebilde und Erscheinungen können somit nicht identisch sein. Die Bezeichnung Schopenhauers stellt nicht, wie er glaubt, einen Angriff auf die Allgemeingiltigkeit des von Kant als Erscheinung analysierten Gedankens dar; vielmehr ist, wie oben gezeigt war, in Schopenhauers Urteil der Begriff der Erscheinung logisch schon vorausgesetzt. Daß Kant ferner ganz deutlich zwischen Erscheinung und Traum sowie zwischen Erscheinung und Illusion unterscheidet, wird noch späterhin zu zeigen sein. Zum weiteren Beweis seiner These führt Schopenhauer das Höhlengleichnis aus dem 7. Buch von Platos „Republik" an. Hier aber irrt Schopenhauer völlig in der Interpretation. Der Begriff des Scheins hat an dieser Stelle eine durchaus andere Bedeutung als bei Schopenhauer. Man kann den Begriff des Scheins im Höhlengleichnis nur aus der Philosophie Platos überhaupt verstehen. Was Plato meint, ist folgendes:

> Von den in der Höhle (dem Reich der empirischen Erscheinungen) versammelten Menschen sind diejenigen, welche nur auf die Schattenbilder (die sinnlich empfindbaren Einzeldinge) sehen, die Empiristen; die aber, welche, sich umblickend, ins Helle (ins Reich der Ideen) schauen, die Idealisten. Bei ihrer ersten Bekanntschaft mit den Ideen stehen sie geblendet und gewöhnen sich (begreifen) erst nach und nach. So ergeht es dem kritischen Geist, der zum ersten Mal ins Reich der reinen Formen geführt wird und sich diese Gedanken zu eigen macht. In die Höhle, das Reich des Empirischen, zurückgekehrt, taumeln die noch von den Ideen Geblendeten und wissen nun nicht, welches das Wahre sei: die Schattenbilder (die empirischen Erscheinungen) oder das helle Licht (die Idee) dort in der oberen Welt. So ergeht es dem Menschen, der aus dem Reich der Ideen in das Reich der empirischen Erscheinungen zurückgeführt wird und nun die Ideen auf den Stoff anwenden soll.

Es zeigt sich gerade hier im Höhlengleichnis deutlich Platos Kritizismus als Erkenntnis der reinen Formen des Denkens und zugleich der Abstand von der vorher (s. S. 13) gekennzeichneten Auffassung. Ohne die Ideen ist die Welt nur Schein, und was wir ohne sie zu begreifen suchen, sind in Wahrheit nur Schattenbilder, Chaos. Erst die Ideen geben der Welt ihr Wirklichsein.

Ebensowenig kann Schopenhauer den Begriff der Erscheinung bei Kant mit der Lehre von der Scheinwelt in der indischen Philosophie identifizieren, der Lehre von der Maja, deren Werk das Truggebilde dieser Welt ist, ein „wesenloser Schein", eine „optische Illusion", wie Schopenhauer sagt. In der Vedentaphilosophie kommt allein Brahma, der Weltseele (Atma oder große Seele (Mahan atma) ein wahres Sein zu. Zwar scheint außer Brahma noch eine Welt zu existieren; aber diese ihre Existenz ist nur eine scheinbare, ist Trug, Illusion, die aus Brahma selbst geboren wird. Denn „die Ursache dieses Scheins ist die Maja, die Macht der Täuschung, erzeugt aus jenem ersten Verlangen der Weltseele, sich zu offenbaren und zu entfal-

ten . . . . . .“.[27]) Es ist Täuschung und Traum der Menschen, sich für eine Einzelseele, für ein Individuelles zu halten, alles ist nur Weltseele. Gerade in der Individuation liegt der Grund zu dem Truggebilde dieser Welt, der Schein, den nur der Weise durchschaut. Er allein erkennt nur die unaufhebbare Einheit zwischen dem „Das“ (tat), der Weltseele (Brahma) und sich. „Sich in ungetrennter Einheit mit dem „Es“, mit der Weltseele, zu erkennen, ist aller Weisheit Ziel und Gipfel. „Das“ (tat) bist „Du“, so lautet der sogenannte „große Spruch“, oder auch „Ich bin das Brahma“.[28]) Auch bei Schopenhauer ist es das principium individuationis, das, in Verkennung des Allerrealsten, des Willens, den Schein dieser Welt erzeugt, die mit ihren subjektiven Bedingungen Raum, Zeit, Kausalität fernab ist, Bedingung dieses Realen, des Weltwillens zu sein. Das vorstellende Subjekt bringt aus sich nur eine Scheinwelt hervor, in der es wie in einem Traum befangen bleibt. Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß Schleiermacher das von ihm sonst stark betonte individuelle Prinzip zwar nicht als Grund des Scheins dieser Welt, sondern umgekehrt als Hinderung einer vollkommenen Versenkung in Gott und somit der wahren Erkenntnis des Universums bezeichnet. Religion heißt für Schleiermacher „Anschauen des Universums“. Da aber die Individualität diese Anschauung subjektiv-persönlich, je nach der Eigenart der bestimmten Persönlichkeit beeinflußt, so ist eine vollkommene Versenkung ins All nicht möglich oder nur in annähernder Weise. Mithin sei der Tod, der die Individualität aufhebe, so sagt Schleiermacher, ein erstrebens- und ersehnenswertes Ziel, da er mit einem vom Einzelnen befreiten, losgelösten Dasein auch eine reine Anschauung des Alls verspreche.[29]) Schopenhauer nennt die Erscheinungswelt eine „cerebrale Phantasmagorie“. Für ihn, der nur die reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit und von den Kategorien allein die Kausalität bestehen läßt und ihnen außerdem eine bloß subjektive Giltigkeit zuschreibt, sind die Erscheinungen nur deswegen Phantasmagorien, weil er den Gedanken des erkennenden Bewußtseins in der ganzen Schwere und Bedeutung der Kantischen Prägung nicht hat. Da für Schopenhauer die Bedingungen der Erkenntnis subjektiv sind, so kann auch dem zu Erkennenden, der Welt der Erscheinungen, keine objektive Geltung zukommen, sondern nur eine scheinbare. Da Schopenhauer seinen Standpunkt mit dem Berkeleys vergleicht, dem er in der Tat sehr ähnlich ist, so kann an dieser Stelle auf die früheren Ausführungen über den Berkeleyschen Scheinbegriff verwiesen werden (s. S. 12/13).

2. Erscheinung und Realität.

Uns drängt sich nun zunächst die Frage auf: kommt denn den Erscheinungen im Kantischen Sinne überhaupt Realität zu? Die Antwort können wir Kant selber geben lassen: „Realität kann man sich . . . . . nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit . . . . . gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer ist . . .“[30]) Wir können sagen: das, womit die Zeit

---

[27]) C. F. Köppen: „Die Religion des Buddha“, II, S. 60.
[28]) C. F. Köppen: „Die Religion des Buddha“, II, S. 61.
[29]) s. „Reden über die Religion“, S. 82 f; 99/100.
[30]) Kr.d.r.V., S. 300.

gleichsam „erfüllt" ist, ist eine bestimmte Empfindung, ein Sinnesreiz. Es wäre also die Realität das Zugleichsein von Vorstellung und Empfindung. Erscheinung ist eine zeitbedingte Vorstellung. Realität kommt ihr in diesem eben genannten Sinne zu. Wir können aber auch von nichtrealen Vorstellungen als einer Unterart des übergeordneten Begriffs der Erscheinung sprechen. Denke ich mir beispielsweise einen Blitz, ohne ihn aber zu sehen, d. h. ohne einen gleichzeitigen Sinnesreiz, so habe ich nichts, „was einer Empfindung überhaupt korrespondiert", mithin wohl eine Erscheinung, aber keine reale Erscheinung.

3. Erscheinung und Wirklichkeit.

Mit der Realität der Erscheinung ist aber noch keineswegs die Wirklichkeit der Erscheinung gesetzt. Eine wirkliche Erscheinung ist eine solche, die in einer bestimmten Kausalverknüpfung steht, denn Wirklichkeit ist „das Dasein in einer bestimmten Zeit." Eine wirkliche Erscheinung stellt ein bestimmtes Glied in einer bestimmten Zeitreihe dar, und zwar in bestimmter Verknüpfung mit einem anderen Gliede gedacht. [31]) Nehmen wir das Beispiel vom Blitz wieder auf: ich sehe einen Blitz und werde mir seiner in einer bestimmten Kausalverknüpfung bewußt, z. B. Wolkenhäufung, elektrisches Potential etc. Unter dieser Bedingung kann ich von einer wirklichen Erscheinung sprechen. Hier ist die Vorstellung eines Blitzes nicht als Einzelheit, sondern im Verhältnis zu anderen Vorstellungen gedacht. Wie die Eleaten und Plato vor ihm hat Kant nachdrücklichsten Wert darauf gelegt, daß der Gedanke der Wirklichkeit nicht von der bloßen Empfindung abhängig gemacht werde. Die Ansätze, die bei Crusius in dieser Hinsicht zu finden sind, geben noch keine klare Unterscheidung. [32]) [33])

---

[31]) Kr.d.r.V., S. 253; 279/80.

[32]) Die Wirklichkeit ist bei Crusius' Vorgängern, vornehmlich bei seinem Lehrer Wolff gekennzeichnet, durch den Gedanken eines durchgängigen Zusammenhanges im rein logischen Sinne. Dieser Zusammenhang wird dadurch bestimmt, daß jedes Element einer Vorstellungsreihe im vorhergehenden logisch gegründet und aus ihm ableitbar ist. Dies wäre nach der alten Metaphysik dann auch der Unterschied zum Traum.

[33]) Es kann hier der Gedanke der Wirklichkeit nicht erörtert werden, ohne wenigsten kurz auf die umfassenden Untersuchungen hinzuweisen, die Heinrich Maier in neuester Zeit diesem Begriff gewidmet hat. „Es handelt sich", so sagt Maier, „um die Wirklichkeit, die unser urteilendes Denken den Objekten zuschreibt." („Wahrheit und Wirklichkeit", S. 330). Wirklichsein der Objekte bedeutet: „Erscheinung eines transzendent Gegebenen sein. Das Transzendente wird dem urteilenden Denken gegeben. „Indem wir das Gegebene urteilend (d. h. in „modaler Formung") erfassen, denken wir schließlich die transzendente Gegebenheit selbst als ein Wirklichsein." (das. S. 330). Damit kommen wir aber noch nicht über ein mögliches Urteilen hinaus. Und ein mögliches Vorstellen und Denken kann aus dem Gegebenen noch kein Wirklichsein konstruieren. So bleibt nur: es ist ein aktuell-universales Denken, das aus dem transzendent Gegebenen Wirklichkeit formt und somit aus dem potentiellen Wirklichsein ein aktuelles Wirklichsein macht. Dies geschieht im Akt der Wirklichsetzung: „Die Wirklichsetzung aber legt in dem Wirklichsein der Urteilsobjekte zugleich oder vielmehr zuerst ein aktuelles Element fest, ein Element, durch welches das „Erscheinung eines transzendent Gegebenen sein" aus einem bloß potentiellen Erscheinen zu einem aktuellen ge-

Somit ist es völlig richtig, Traum und Wirklichkeit einander gegenüber zu stellen; denn der Traum ist unter keiner objektiv notwendigen Verknüpfung gegeben. Ein Vorgang im Ganzen eines Traums ist nicht notwendige Ursache eines anderen Vorganges (Kr. d. r. V., S. 247). In den „Prolegomena" drückt Kant das so aus: „Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie bei einer Erfahrung beisammenstehen können oder nicht." [34]) Realität ihrem Inhalt nach haben die Träume nicht, da ihnen kein entsprechender Sinnesreiz zukommt. Will man diese Sinnesreize für den Traum durch Nervenreizungen ersetzen, so bedeutet dies die noch dunkle Frage nach der Genesis eines Traumes, die hier nicht zu behandeln ist. [35])

II. Ding an sich.

Wenden wir uns aber nun wieder der Kantischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich zu. Cassirer betont in seinem Werk „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", daß der Gedanke des Dinges an sich nicht ein erst von Kant eingeführter Begriff sei: „Der Gedanke, daß sich jenseits aller unserer empirisch-phänomenalen Erkenntnis eine Welt unerkennbarer Dinge an sich verbirgt, dieser Gedanke, den man so häufig als die Substanz der Kantischen Lehren angesehen hat, ist in Wahrheit nichts anderes als die herrschende Überzeugung der gesamten Philosophie." [36]) Was man damals unter Dingen an sich verstand war folgendes: man nahm an, daß den Eigenschaften der Dinge absolute Ursachen zugrunde lägen, und allein diese Eigenschaften seien unserer Empfindung zugänglich. Die Frage nach dem Ding an sich war demgemäß die Frage nach dem absoluten Wesen der Dinge, dem Innern der Natur. Es ist die Frage, die schon in den Worten Fausts durchklingt, wenn es ihn treibt zu ergründen, „was die Welt im Innersten zusammenhält", die Frage, für die er die Antwort verzweifelt sucht, um sich dann von seinem aussichtslosen Beginnen in tiefster Resignation abzuwenden: „Und sehe ein, daß wir nichts wissen können." So zweifelt man auch in der vorkantischen Zeit, wenngleich nicht an der Existenz der Frage nach dem absoluten Wesen der Dinge, aber an ihrer Erforschbarkeit. Von Kant wird diese Frage neu gestellt und neu beantwortet. Das „ewige Klagen, wir sähen das Innere der Dinge garnicht ein", tut Kant mit dem Hinweis ab, daß ins Innere der Natur „Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen" dränge. [37]) Kant lehnt also die bisherige Fragestellung ab. Er lehnt auch den Gedanken gänzlich ab, daß es

---

macht wird." (das. S. 539). „Das Ergebnis ist, daß das aktuelle Element des Wirklichseins die Beziehung zu dem aktuell-universalen Denken ist." (das. S. 539).

[34]) Prol. § 13 Anm. 3, S. 290.

[35]) s.W.Wundt: „Physiologische Psychologie", 6. A., Lpz. 1911, S. 623 ff. Ähnlich auch Karl Alb. Scherner: „Entdeckungen auf dem Gebiet der Seele", Buch 1: „Das Leben des Traums", Bln. 1861; Volckelt, Freud.

[36]) das II, S. 337.

[37]) Kr.d.r.V., S. 333/34.

sich bei den Dingen an sich um absolute Wesenheiten handeln könne, sozusagen um eine Welt hinter unserer Erscheinungswelt. Aber auch Kant fragt nach dem Ding an sich; doch seine Frage geht in einer ganz anderen Richtung und hat einen ganz anderen Sinn. Kant greift den „Idealismus" seiner Vorgänger an [gemeint ist hier der Berkeleyscher Schule; s. dazu Kr. d. r. V., S. 55]. Sie hätten nicht beachtet, erklärte Kant, daß die Erscheinung zwei Seiten habe, die eine, „da das Objekt an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber ebendarum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekt, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß . . . ." [38]) Kant sagt also mit anderen Worten, das absolute Wesen der Dinge könnten wir nicht erkennen, da wir keine Formen haben, es anzuschauen, denn das „Wesen" ist ein intellektueller, kein sensibler Begriff. Es ist ein „leerer" Begriff, aber, das muß betont werden, ein Begriff. Doch das „Wesen" bleibt uns jederzeit „problematisch". Das Objekt hat jedoch noch eine andere Seite, nämlich die, Erscheinung zu sein, und zwar Erscheinung unter den Bedingungen unserer Anschauung. Als solches hat es seinen Ursprung (nicht im genetischen Sinne) im erkennenden Subjekt und ist somit wirklich. Mit dieser Frage hat sich Kant schon in seiner Dissertation vom Jahre 1770 „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" eingehend beschäftigt. Er sandte diese Schrift an Lambert mit einem Brief, in dem es folgendermaßen heißt: „Seit einem Jahr bin ich, wie ich mir schmeichele, zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art metaphysischen Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft und, in wiefern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewißheit kann entschieden werden." [39]) Diese Entscheidung aber liefern die Begriffe des Sensiblen und des Intelligiblen. Es klingt hier auch schon die Kantische Unterscheidung von „Rezeptivität und Spontaneität" an.

> Sensualitas est receptivitas subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam, incurrere non possunt sibi repraesentare valet. Obiectum sensualitatis est sensibile, quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile." [40])

Schon hier erkennt Kant also eine Unterscheidung der Erkenntnis dessen, was als Erscheinung und dessen, was allein durch die Vernunft gegeben ist. Die Dialektik zwischen Denken und Erkennen, d. h. der Hinweis einer intelligiblen Welt auf eine sensible, die Korrelation zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt ist hier schon vorgenommen, wenn auch noch nicht in ganz genauer Weise ausgeführt. [41]) Vor allem erscheint von

---

[38]) Kr.d.r.V., S. 55.
[39]) Br. I, 93.
[40]) „De mundi s. atque int." Sectio II § 3, S. 400.
[41]) s. dazu die Worte in den „Prolegomena": „Die Sinnenwelt . . . . . hat also kein Bestehen für sich" . . . . . sie „bezieht sich also notwendig

besonderer Bedeutung eine Stelle des vorhin angegebenen Werks: „Intellectualium non datur (homini) Intuitus sed non nisi cognitio s y m b o l i c a [42]) et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto." [43]) Daran hält auch Kant später fest: es gibt keine Anschauung von intellektuellen Dingen. Ganz wesentlich für die weitere Untersuchung aber ist es, daß er fortfährt, „sondern nur eine s y m b o l i s c h e [44]) Erkenntnis". In einem viel späteren Werk Kants, der „Kritik der Urteilskraft" werden wir diesen Gedanken wieder aufgenommen und weitergeführt finden.

Wenn nun Kant in der schon (S. 18) zitierten Stelle von der einen Seite der Erscheinung spricht, „da das Objekt selbst betrachtet wird" im Gegensatz zu den unter der Form der Anschauung erkannten Dingen, so bleibt ihm die Aufgabe, diesen ersten Begriff näher zu bestimmen. Zunächst scheint es so, als bleibe bei Kant diese Bestimmung in der bloßen Negation zur Erscheinung stecken (Kr. d. r. V. S. 300 f.). Kant geht von der Erscheinung als dem Gegenstande einer möglichen Anschauung aus und fragt sich nun, ob es möglich sei, daß wir auch Vorstellungen haben können, denen kein sinnlich empfindbarer Gegenstand entspricht (Prol. § 40). Soll es einen solchen Begriff geben, so folgt daraus, daß auch die Bedingungen der Erscheinung nicht auf ihn anwendbar sind. Solche an sich selbst bestehenden Begriffe gibt es. Für sie gelten weder die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit, noch die Kategorien. Behauptet doch Kant die „transzendentale Idealität" von Raum und Zeit. Dieses besagt, daß sie „nichts" seien, „sobald wir sie den Dingen an sich selbst zugrunde legen." [45]) Die Möglichkeit solcher nicht von Raum, Zeit und Kategorien bedingten Vorstellungen weist auf Noumena oder „Grenzbegriffe" hin, die wir als Noumena in negativem Gebrauche und als Noumena in positivem Verstande unterscheiden müssen. Das Noumenon in positiver Bedeutung, d. h. die Annahme von intellektuellen Gegenständen unter einer intellektuellen Anschauung ist nach Kant ein nicht vollziehbarer Gedanke. [46]) Anders das Noumenon im negativen Verstande. Bei diesem Begriff ist davon auszugehen, daß unsere Erkenntnis von Gegenständen nur unter den Bedingungen von Raum und Zeit möglich ist (Kr. d. r. V., S. 307) oder umgekehrt ausgedrückt, daß unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern nur auf Gegenstände unserer Sinne gehe (Kr. d. r. V., S. 342/43). Ein Begriff vom Gegenstand ist für Kant nur unter der Bedingung der sinnlichen Anschauung möglich. Wenn nun unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern nur auf Gegenstände unserer Sinne geht, so besteht aber als Gegensatz zur Erscheinung die Möglichkeit bloßer Gedankendinge, die zwar den Umkreis unserer Erfahrung nicht erweitern, die aber zugelassen werden müssen, da sich unser Verstand „problematisch" über die Erfahrung hinaus erstreckt. [47]) „Der

---

auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält . . . . . ." (das. § 57, S. 354).

[42]) von mir gesperrt.
[43]) das. Sectio II § 10, S. 396.
[44]) von mir gesperrt.
[45]) Kr.d.r.V., S. 44; 52.
[46]) Kr.d.r.V., S. 308/9.
[47]) Kr.d.r.V., S. 310.

Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst" (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist garnicht widersprechend; . . ." [48]) Wenn der Begriff des Dinges an sich nun aber die Möglichkeit solcher unabhängig von den Bedingungen der Erfahrung bestehenden Vorstellungen an die Hand gibt, so müssen wir uns fragen: finden wir überhaupt derartige Begriffe innerhalb des Systems? Diese Frage ist durchaus zu bejahen. Unabhängig von den Bedingungen der Erfahrung sind sowohl die Axiome der Logik als auch die Ideen. Die Kantischen Ideen Ich, Welt und Gott sind keinesfalls bedingt durch die reinen Formen der Anschauung Raum und Zeit. So ist auch die Idee der Freiheit ein von Raum und Zeit nicht bedingter Gedanke und als solcher für Kant die Bedingung möglicher sittlicher Selbstbestimmung. Die transzendentalen Ideen als reine „Gedankendinge" führen uns aber bis zur Grenze möglicher Erkenntnis und — indem der Versuch einer „Bestimmung" dieser Grenze unternommen wird — über diese „problematisch" weiter hinaus (vergl. Zitat Prol. § 57 Einleitung zur vorliegenden Arbeit S. 2). Auf diese Frage wird bei der Erörterung des transzendentalen Scheins noch zurückzukommen sein.

Sehen wir uns die Begriffe von Erscheinung und Ding an sich näher an, so erkennen wir, daß es sich bei ihnen um ein dialektisches Verhältnis handelt. Einmal haben wir es mit der Erscheinung zu tun, und es zeigt sich, daß die Bedingungen, unter denen ein Gegenstand allein möglich ist, nur auf Erscheinungen gehen können, d. h. unsere Erkenntnis steht unter der Bedingung einer möglichen Anschauung. Andererseits weist uns aber gerade der Begriff der Erscheinung über die Erscheinung hinaus auf Gegenstände, die unabhängig von möglicher Anschauung und dennoch zur Erkenntnis notwendig sind: die Dinge an sich.

---

[48]) Kr.d.r.V., S. 310.

II. Hauptteil.

Kants Dialektik des Scheins.

I. Abschnitt: Kants Polemik gegen die Dialektik des Scheins in der rationalen Metaphysik.

I. Das Wesen der Dialektik.

Der Begriff der Dialektik hat sich vielfach gewandelt und ist von den Vorsokratikern, Sokrates und Plato [1]) an bis zur neuesten Zeit in vielerlei Gestalt aufgetreten. Immer aber handelt es sich darum, sei es durch Fragen, Paradoxa, im dialogischen Gespräch, durch scharfe begriffliche Formulierung zu Gegensatzpaaren zu gelangen, die wiederum Mittel zur Einsicht werden sollen, sei es nun Einsicht zu utilitaristisch-eudaimonistischen, sittlichen, sozialen oder anderen Zwecken. Man denke dabei an die Gegensätze des Nützlichen und Guten, des Einen und Vielen u. a. m. Wollte man einwenden, die sophistische Dialektik gehe doch nicht vom Gegensätzlichen aus, da sie ja gerade die Gegensätze zu verwischen bestrebt gewesen sei, so bleibt zu bedenken, daß dieses Bestreben den Begriff des Gegensatzes voraussetzt. Zudem ist das sophistische Bemühen doch gerade darauf gerichtet, Streitigkeiten, die über Gegensätzliches im Wesen des Begriffs entstehen, in bloßen Wortstreit zu verwandeln.

Nehmen wir die Gegenüberstellung von Satz und Gegensatz als die begriffliche Voraussetzung der Dialektik, so ergeben sich innerhalb der Dialektik ihre verschiedenen möglichen Formen, von denen nur einige hier genannt seien:

1) Satz und Gegensatz (der Begriff und sein Gegenteil);
2) Widerspruch von Einheit und Einzelheit;
3) Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit;
4) Abweichung vom Gedanken der Vollkommenheit (oft als Gegensatz von Form und Stoff genommen);
5) Widerspruch von Sein und Gelten;
6) Gegensatz von Sein und Werden (genetisch, z. B. Ich und Nicht-Ich);
7) Gegensatz von Form und Stoff im Kunstwerk.

Von den Gegensatzpaaren, die im Wesen der Kantischen Dialektik verankert sind, werden einige im Verlauf der Untersuchung noch eingehender behandelt werden. Arthur Liebert hat in seinen Werken nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Antinomik unseres Denkens ein unentbehrliches Erkennt-

[1]) s. über diese Zeit Hnr. Maier „Sokrates", Tübg. 1913.

nismittel von höchster Bedeutung ist.[2]) Man muß unterscheiden zwischen relativen und absoluten Gegensätzen. Absolute sind z. B.: rein und empirisch, Einheit und Einzelheit, Notwendigkeit und Freiheit. Sie sind als Erkenntnismittel unbedingt notwendig. Diese Gegensätze stehen sich aber nicht isoliert gegenüber, sondern bei ihrer Anwendung ergibt sich eine Korrelation von ganz spezieller, nämlich dialektischer Bedeutung. Dies will besagen: der eine Gedanke wird in der Anwendung notwendig mit dem anderen mitgesetzt. Handle ich aus Freiheit, so muß ich, um mir meiner Handlung überhaupt als einer freien bewußt zu werden, den Gedanken der Notwendigkeit voraussetzen.

Diese Dialektik der notwendigen Gegensätze ist als Voraussetzung der Erkenntnis unauflöslich und absolut notwendig. Die Frage, ob diese Gegensätze in einer höheren Einheit jemals aufgehoben werden können, soll an dieser Stelle noch nicht behandelt werden.

Es bleibt nun aber zunächst die Frage offen, wie es mit einer scheinbaren, also auflösbaren Dialektik beschaffen wäre, die man vielleicht auch eine subjektive Dialektik nennen könnte. Gibt es eine solche, so muß sie auch auflösbar sein, da sie auf einem Irrtum beruht. Es soll jetzt unsere Aufgabe sein zu zeigen, woraus bei ihr der Schein entspringt. Wir werden sehen, wie Kant von einer scheinbaren Dialektik zu einer Dialektik des Scheins überleitet, die er nicht aufgehoben wissen will, sondern im vernünftigen Denken begründet und verankert glaubt. Wir werden ferner sehen, daß die scheinbare Dialektik darin besteht, daß Einheitsgedanken fälschlich als Einzelheiten genommen werden, dagegen die Dialektik des Scheins darin, daß diesen Einheitsgedanken Realität zugesprochen wird.

II. Schein.

1. Wahrscheinlichkeit und Schein.

Es ist schon ausführlicher darauf hingewiesen worden, daß Kant streng unterschieden wissen will zwischen Erscheinung und Schein. Andererseits betont Kant auch die Unterscheidung von Wahrscheinlichkeit und Schein. Ein wahrscheinlicher Satz ist ein objektives Urteil von geringem Grad der Gewißheit. Hierher würde auch der Begriff der Hypothese gehören. Was man beispielsweise in der Physik unter Hypothese zu verstehen hat, ist ein mangelhaft bewiesener Satz, aber ein mangelhaft bewiesener Satz von einem gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit. Diesen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit muß er haben, um zu rechtfertigen, daß man gerade ihn seinem Gegenteil vorzieht. Zu einem vollkommenen Beweis reicht er aber nicht aus. Er wird auch nur unter dem Vorbehalt späterer Berichtigung gesetzt. Erweist sich aber die Hypothese als objektiv, so erweist sich auch das darauf errichtete Gebäude ebenfalls als objektiv. Somit sind Wahrscheinlichkeit und Schein nicht zu identifizieren.

---

[2]) Arthur Liebert: „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?" S. 188; „Geist und Welt der Dialektik", S. 186; „Erkenntnistheorie", Bd. I; S. 3 ff; 69 ff; Bd. II, S. 30 ff; 56 ff; 97, 154 ff.

2. Wahrheit und Irrtum.

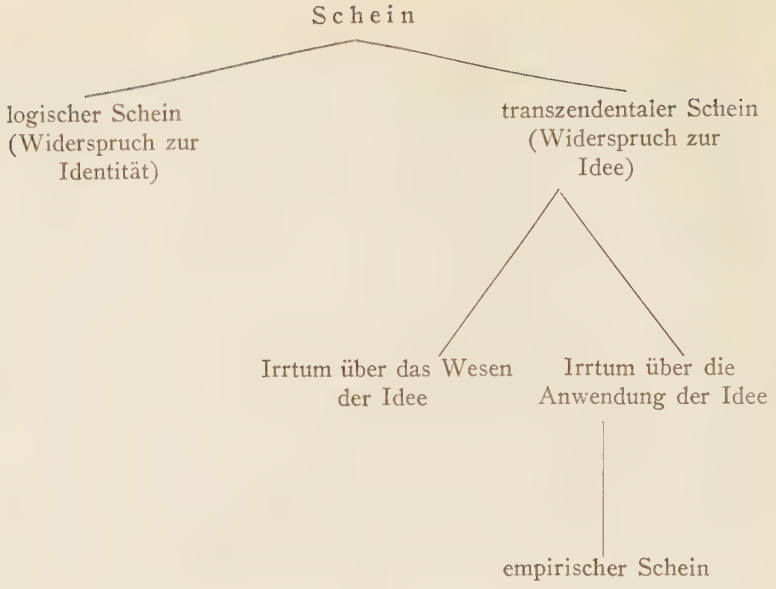
Worum es aber Kant allein geht, ist die Unterscheidung von Wahrheit und Schein. Diese Unterscheidung bedeutet nicht dasselbe wie die von Wahrheit und Irrtum. Ein Irrtum ist jedes Urteil, welches mit den Bedingungen richtigen Urteilens in Widerspruch steht. Irrtum ist Widerspruch einer Einzelheit zur Einheit. Uns sind in unabgeschlossener Fülle nur Einzelheiten gegeben. Diese Einzelheiten müssen, wenn wir überhaupt zur Wahrheit vordringen wollen, unter absolut notwendige Einheitsformen gebracht werden. Eine solche absolut notwendige Einheitsform ist, als letzte Bedingung richtiger Urteile, die Idee. Die Einzelheit setzt die Einheit eines Ganzen möglicher Erfahrung, die Idee, voraus. Wird in dieses Ganze ein einzelnes Urteil (s. das Beispiel vom luftleeren Raum S. 9 f.) nicht in richtiger Weise eingeordnet, so entsteht das falsche Urteil, der Irrtum, und wir können somit berechtigterweise sagen: Irrtum ist Widerspruch einer Einzelheit zur Einheit.

Schließt man nun aus diesem falschen Urteil so weiter, als sei es ein objektiv richtiges, so entsteht ein Schein. Aus dem über den Vernunftschluß Gesagten geht hervor, daß ein Schluß aus einer falschen Prämisse nur weitere Fehlschlüsse im Gefolge haben kann. Schein ist in diesem Fall also ein nicht erkannter Irrtum. Irrtum ganz allgemein bezeichnet nur ein logisches Verhältnis.

3. Wahrheit und Schein.
(Der Schein bei Kant)

Der Schein als Widerspruch zur Wahrheit kann in zweifacher Weise auftreten: entweder ein Begriffsmerkmal steht in Widerspruch mit andern Begriffsmerkmalen oder zum Ganzen je möglicher Erfahrung, zur Idee. Der Begriff des „hölzernen Eisens“ gehört in die erste Klasse, die Vorstellung eines nicht senkrecht fallenden Körpers in die zweite Klasse. Den ersten Gedanken nennen wir mit Kant den logischen, den zweiten den transzendentalen Schein. Auf diese beiden Unterteilungen, die absolut erschöpfend sind, müssen alle weiteren Unterteilungen zurückgehen. Es ist ersichtlich, daß es keine weiteren Möglichkeiten geben kann. Das Prädikat eines Subjekts, welches diesem in einem Urteil beigelegt wird, kann überhaupt nur in zweierlei Hinsicht untersucht werden: erstens, ob es dem Subjekt zukommen kann ohne Widerspruch mit den anderen Prädikaten dieses Subjekts und zweitens, ob es dem Subjekt zukommen kann ohne Widerspruch mit den Prädikaten je möglicher Subjekte, die in dem gedachten Ganzen der Erfahrung gegeben sind. Im ersten Fall bleibt die Untersuchung innerhalb des kategorial abgegrenzten Bereichs des Subjekts, die zweite Untersuchung ist gegründet auf das ideale Zusammenstimmen im Ganzen der Erfahrung.

Es würde sich also folgendes Schema für den Begriff des Scheins ergeben:



a) Logischer Schein.

Der logische Schein wird von Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" nicht näher untersucht. Lediglich in einer Anmerkung streift er kurz die Frage nach den vier syllogistischen Figuren. Kant kennzeichnet die vier syllogistischen Figuren als logischen Schein (Kr.d.r. V., S. 141). Näher geht Kant in der „Falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" darauf ein. Kant erklärt die Einteilung der Formen des Schließens in vier syllogistische Figuren als Schein. Er geht dabei vom Begriff und seinen Merkmalen aus. Kant unterscheidet mittelbare und unmittelbare Merkmale. Das unmittelbare Merkmal ist bedingt durch den Begriff, dem es angehört. Das mittelbare Merkmal ist abhängig von dem schon bedingten, d. h. dem unmittelbaren Merkmal; dadurch ist auch das mittelbare Merkmal ebenfalls durch den Begriff bedingt. Kant drückt dies so aus: „Nota notae est nota rei ipsius".[3]) Zur Erläuterung gibt Kant folgendes Schema:

C hat zum Merkmal B
A hat zum Merkmal C
also A hat zum Merkmal B[4])

Auf dieses Schema lassen sich nach Kant alle syllogistischen Schlüsse zurückführen. Von den aus alter Zeit eingeführten vier Figuren, so sagt Kant, seien die drei letzten bloßer Schein, ein „ratiocinium hybridum", da auch diese sich auf die erste zurückführen lassen.

[3]) „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren", W. 2. S. 60.
[4]) das. S. 51.

b) Transzendentaler Schein.

Ein Irrtum über die formale Richtigkeit eines Urteils (Widerspruch zur Identität) bedeutet logischen Schein. Die Frage der Idee dagegen war die Frage nach dem letzten Zusammenstimmen im Ganzen je möglicher Erfahrung (s. S. 8 ff.). Ist ein Urteil in diesem Sinne widerspruchsvoll, so haben wir es mit einem transzendentalen Schein zu tun (s. Schema S. 24). Dies ist die eine Bedeutung des transzendentalen Scheins bei Kant. Transzendentaler Schein in diesem Bezuge ist auf zweierlei Weise möglich: als Irrtum über das Wesen und als Irrtum über die praktische Anwendung der Idee. Wenn beispielsweise ein Richter ein Urteil fällt, indem er als leitenden Gedanken das Klasseninteresse zugrunde legt, so bedeutet dieses Urteil einen Irrtum über das Wesen der Idee. Ein nach der Idee gerichtetes Urteil hätte zur Voraussetzung, daß alle Einzelheiten nach dem Gedanken letzter Einheit gerichtet sind, nicht aber wieder nach einer bedingten Einzelheit, wie es das Klasseninteresse ist. Fällt der Richter dagegen das Urteil in Unkenntnis empirischer Einzelheiten des Tatbestandes, so wäre dies ein Urteil über die Anwendung der Idee.

c) Empirischer Schein.

Der empirische Schein, eine Unterart des transzendentalen, wird in der „Kritik der reinen Vernunft" von Kant nur kurz gestreift. Kant nennt als Beispiel den optischen Schein, ohne jedoch weiter darauf einzugehen. Eingehendere Kenntnis dessen, was Kant unter „empirischem Schein" verstanden wissen will, ergibt das Studium seiner „Anthropologie". Kant führt dort aus: der Sinnlichkeit sei oft vorgeworfen worden, daß sie das Denken verwirre, da doch der Verstand herrschen solle. Dies aber sei falsch, denn es sei lediglich die Aufgabe, der Sinnlichkeit den ihr gebührenden Platz anzuweisen. Die Sinnlichkeit ist kein Vermögen, daß wir entbehren können; denn ohne die Sinnlichkeit würde es keinen Stoff geben, „der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte." [5] [6]) Die Sinne liefern gar keine empirische Erkenntnis, sondern der Verstand, der die Sinneseindrücke unter eine Regel vereint, macht aus ihnen erst empirische Erkenntnis. Die sinnlichen Vorstellungen kommen zwar dem Verstand zuvor, aber: „Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an". [7]) Die Sinne betrügen nicht, weil sie gar nicht urteilen. In den Sinnen, sagt Kant, sei gar kein Urteil, „weder ein wahres noch ein falsches". Da aber nur ein U r t e i l wahr oder falsch sein kann, die Sinne aber garnicht urteilen, sondern der Verstand, so können die Sinne auch nicht betrügen. Kant führt ein Beispiel an: jemand hält von der Ent-

[5]) „Anthropologie", S. 144.

[6]) An dieser Stelle sei auf den oft begangenen Irrtum hingewiesen, Kant in die Reihe der bloßen Begriffsphilosophen zu stellen, ihm vorzuwerfen, er habe die Absicht gehabt, die Sinnlichkeit gänzlich zu negieren. Im Gegenteil, Kant verteidigt sie gegen völlig unberechtigte Angriffe, indem er ihre Unentbehrlichkeit immer wieder betont. So heißt es in der „Kritik der reinen Vernunft": „Alles Denken aber muß sich . . . . . zuletzt auf Anschauungen mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann" (das. S. 33).

[7]) „Anthropologie", S. 145.

fernung einen eckigen Turm für einen runden.[8]) Was liegt hier vor? Die Sinne urteilen nicht, folglich ist es der Verstand, welcher irrt. Wir haben es hier mit einem empirischen Schein zu tun. Dieser Schein entsteht aus einem Irrtum über die empirischen Merkmale einer Wahrnehmung. Wenn man sich vergegenwärtigt, was (auf S. 9 f.) über die praktische Anwendung der Idee und (auf S. 24) über den Schein gesagt wurde, so wird es deutlich, daß der empirische Schein eine besondere Art des Irrtums über die Anwendung der Idee ist. Daß nämlich einer empirisch wahrnehmbaren Einzelheit eben diese und keine anderen Merkmale zukommen, kann in letzter Instanz nur von der Idee entschieden werden. Wie komme ich aber dazu, mich in den Merkmalen einer Einzelvorstellung zu irren? Dadurch, daß ich diese Einzelvorstellung mit gleichartigen vergleiche, d. h. daß ich das Urteil aus Analogie mit anderen Eindrücken fälle. Ein Analogieschluß aber ist ein Verstandesschluß; mithin täuschen nicht die Sinne, sondern der Verstand.[9])

α) Illusion (illusio)

Kant unterteilt nun diesen empirischen Schein noch weiter, und zwar auf Grund einer psychologischen Unterscheidung. Es gibt nach Kant einen „Sinnenschein", das Blendwerk, „das dem Verstand durch Sinnenvorstellungen gemacht wird". Dieses Blendwerk kann natürlich oder künstlich sein und ist somit entweder „Täuschung" (illusio) oder „Betrug" (fraus). „Illusion ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist. — Dieses Spiel des Gemüts mit dem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend . . . . . wie Raphael Mengs von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker sagt: „daß, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen . . . . .".[10]) Die Bedeutung der Illusion liegt darin, daß der Irrtum über die empirischen Merkmale eines Begriffs bewußt festgehalten wird, und zwar festgehalten aus einer besonderen — vornehmlich künstlerischen — Absicht.[11])

β) Betrug (fraus)

Anders verhält es sich mit dem „Betrug". „Betrug aber der Sinne ist: wenn, sobald man weiß, wie es mit dem Gegenstand beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört. Dergleichen sind die Taschenspielerkünste von allerlei Art."[12]) Beide Male, bei der Illusion wie beim Betrug handelt es sich also um das Festhalten eines falschen Urteils zu einer bestimmten Ab-

---

[8]) „Anthropologie", S. 146.
[9]) „Anthropologie", S. 145/6.
[10]) „Anthropologie", S. 149/50.
[11]) In das Gebiet der „Illusion" würde z. B. auch der Film gehören; denn der empirische Schein, d. h. der Irrtum über die Merkmale einer empirisch wahrnehmbaren Einzelheit, wird hier bewußt hervorgerufen und wachgehalten. Wir sehen auf der Leinwand in Wahrheit keine wirklichen Menschen, sie gehen und gestikulieren auch nicht, denn das bewegte Bild ist empirischer Schein (Illusion), hervorgerufen durch den schnellen Ablauf besonders zusammengefügter einzelner Bilder. Und obwohl dieser in künstlerischer Absicht erzeugte Schein als solcher erkannt wird, bleibt er doch bestehen.
[12]) „Anthropologie", S. 150.

sicht. Der Unterschied besteht darin, daß bei der Illusion dieses Festhalten ein bewußtes ist, dagegen beim Betrug ein irrtümliches. Für diese beiden Unterarten des Scheins gilt vornehmlich, was Kant in den „Prolegomenen" sagt, nämlich, daß „aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird." [13])

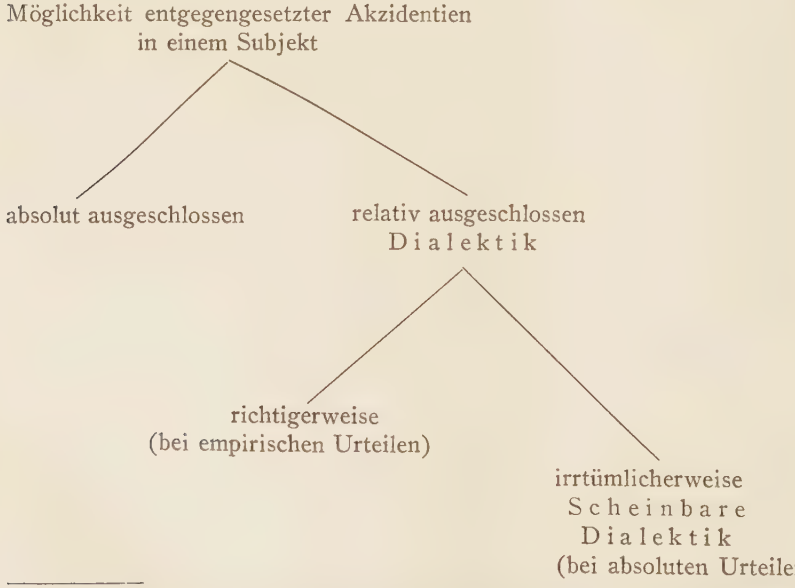
III. Die Dialektik des Scheins.

Aus den bisherigen Ausführungen geht also hervor: Dialektik ist die Möglichkeit zweier entgegengesetzter Urteile. Die Dialektik des Scheins würde bedeuten: einem bestimmten Urteil wird irrtümlicherweise ein mögliches entgegengesetztes gegenübergestellt. Wenn es eine Dialektik des Scheins geben soll, so wäre die Voraussetzung, daß es Urteile gibt, denen nicht ein entgegengesetztes Urteil gegenüber gestellt werden kann, denn sonst wäre eine irrtümliche Gegenüberstellung, eine Dialektik des Scheins (scheinbare Dialektik) garnicht möglich. Doch diese Gedanken bedürfen einer näheren Ausführung: Zu jedem Urteil ist ein Gegensatz möglich. Nimmt man den Begriff der Dialektik in diesem Sinne, so ist das ganze menschliche Erkennen dialektisch. Die Dialektik ergibt sich aus dem Wesen der Logik und ist nicht wegdenkbar. Setzt man nun aber diese einander entgegengesetzten Urteile zum Ganzen je möglicher Erfahrung in Beziehung, so kann ohne Widerspruch zum Gedanken der Einheit nur eines bestehen bleiben. Ptolemäisches und Kopernikanisches Weltsystem können als logische Möglichkeiten durchaus nebeneinander existieren; einen logischen Widerspruch schließt keines von beiden in sich. Aber bei der Untersuchung, ob diese Lehren sich mit dem Ganzen der Erfahrung widerspruchslos vereinen lassen (s. S. 8 f.), können nicht beide Sätze als gleichberechtigt anerkannt werden, sondern das eine der widerstreitenden Urteile muß notwendigerweise der Einordnung in die Idee der Welt entgegenstehen. Von zwei logisch gleichberechtigten entgegengesetzten Urteilen wird also stets das eine durch den Gedanken des einheitlichen Zusammenhanges aller unserer Erfahrung ausgeschlossen. Dies kann in verschiedener Weise geschehen. Erstens in absoluter Weise, wenn es sich um die reinen Formen des Denkens handelt, beispielsweise Kausalität, Welt, Gott usf. Es ist gerade die Eigentümlichkeit dieser reinen Denkformen, daß ihre Prädikate in absoluter Abgeschlossenheit gegeben sind, z. B. lassen sich die Merkmale mathematischer Vorstellungen, die ja zu den reinen Denkformen gehören, in absolut erschöpfender Weise bestimmen. Hierdurch unterscheidet sich diese Gruppe menschlicher Erkenntnisse gerade von den empirischen Erfahrungen, bei denen die Merkmale in der unerschöpflichen Fülle des Stoffes unabgeschlossen sind. Ob nun einer reinen Denkform ein bestimmtes Merkmal oder sein Gegensatz zukommt, ist nicht durch empirische Erfahrung nachweisbar, sondern ergibt sich unmittelbar aus der Stellung dieses Gedankens im System. Das bedeutet m. a. W.: das eine der beiden entgegengesetzten Merkmale wird als Prädikat des Subjekts absolut ausgeschlossen, da dieses Subjekt eine reine Denkform darstellt. So wird z. B. für den Umfang des Kreises der Gedanke der geraden Linie absolut ausgeschlossen. Zweitens kann von den logisch gleichberechtigten Urteilen (s. oben) das eine in relativer Weise aus-

[13]) Prol. § 40, S. 328.

geschlossen werden. Dieses Ausschließen in relativer Weise findet sich bei allen Erfahrungsurteilen. Das gegensätzliche Urteil kann hier nicht durch das System der menschlichen Vernunft a priori ausgeschlossen werden, wie das bei den ad 1) genannten Urteilen (den reinen) der Fall war; sondern nur dadurch, daß beide Urteile in den Zusammenhang des als Einheit gedachten Ganzen aller empirischen Erfahrung gesetzt werden, erweist sich das eine von beiden als unhaltbar. Bei diesem methodischen Verfahren wird das eine der einander entgegenstehenden Urteile immer nur relativ ausgeschlossen. Bei fortschreitender Erkenntnis, etwa bei Erweiterung des Erkenntnismaterials, könnte sich erweisen, daß gerade das erst relativ ausgeschlossene Urteil bestehen bleibt, und das andere relativ ausgeschlossen wird. In einem weiteren Stadium könnte sich das Verhältnis nochmals umkehren.[14]) So stehen sich hier immer zwei Urteile in dialektischer Spannung gegenüber; einen absolut vollkommenen Sieg des einen über das andere gibt es hier nicht.

Eine Dialektik in dem Sinne, daß von zwei entgegengesetzten Urteilen der Vorrang des einen vor dem andern nur mit relativer Giltigkeit behauptet werden kann, gibt es nach dem Ausgeführten nur bei empirischen Subjekten, bei Erfahrungsurteilen. Eine solche Dialektik kann also bei den reinen Denkformen immer nur eine scheinbare sein, die, wie wir noch sehen werden, darauf beruht, daß letzte Einheiten, denen nicht entgegengesetzte Prädikate zukommen können, als Einzelheiten genommen werden. Zunächst sollen die vorhergehenden Ausführungen noch in folgendem Schema verdeutlicht werden:



[14]) s. Prol. § 57: „Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft."

IV. Die Dialektik des Scheins in den transzendentalen Fragen und ihre Auflösung.

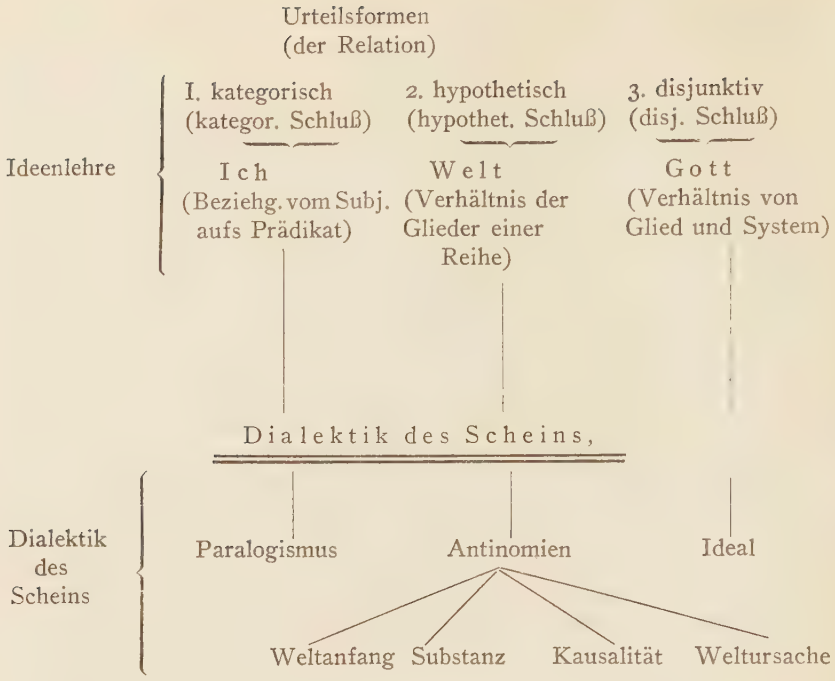
Das Gebiet, auf dem die Dialektik des Scheins zu suchen ist, ist das der Ideenlehre. Die scheinbare Dialektik entsteht in Anwendung, und zwar in mißbräuchlicher Anwendung der Idee. „Die Ideen der Vernunft", sagt Kant, „können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten." [15]) Es muß sich also hier um eine scheinbare Dialektik handeln, was so viel bedeutet, daß die Möglichkeit ihrer Auflösung gegeben ist.

Wie bereits gezeigt worden war, gelangen wir vom Schluß her zur Idee. Gibt es nun nach Kant drei Schlußarten, so gibt es auch drei dialektische Schlüsse, von denen aus wir auf die Begriffe geführt werden, die dem Mißbrauch der Ideen entspringen: Paralogismus, Antinomien und Ideal. Der erste dialektische Schluß ist der Schluß von „dem transzendentalen Begriff des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber", dies ist der Paralogismus der reinen Vernunft; der zweite Schluß „ist auf den transzendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt", wobei wir es mit den Antinomien der reinen Vernunft zu tun haben; der dritte ist der Schluß „von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, sofern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transzendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transzendentalen Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann." [16]) Dieser dialektische Schluß ist das Ideal der reinen Vernunft.

Es stellt sich also die Ableitung der Ideen und ihr Mißbrauch auf folgende Weise dar:

---

[15]) Kr.d.r.V., S. 697.
[16]) Kr.d.r.V., S. 398.



1. Paralogismus.

Wir hatten gesehen, daß die scheinbare Dialektik daher entspringt, daß Einheiten als Einzelheiten genommen werden. Unter diesem Gesichtspunkt, auf den während der Untersuchung noch mehrmals hingewiesen wird, ist die Dialektik des Scheins (scheinbare Dialektik) in der rationalen Metaphysik zu betrachten. „Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt.“ [17]) Kant erklärt auch, wo der Ursprung dieses Scheins zu suchen sei: „Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zugrunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjekts als Objekts genommen“ . . . . . „Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird . . . . . “. [18]) Der Gedanke des Ich ganz allgemein ist die Bedingung dafür, daß wir überhaupt Vorstellungen haben können (s. Kr. d. r. V. S. 404). Als Bedingung dieser Möglichkeit ist das Ich keineswegs Ding an sich, sondern Erscheinung. Dies soll aber nicht bedeuten, „es scheine mir (mihi videri), daß ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen habe, ja überhaupt, daß ich existiere.“ [19]) — dies wäre der Grund zu einem trüglichen Schein — sondern es will besagen: als Bedingung der Möglichkeit zu Vorstellungen überhaupt muß das Ich unter der Bedingung der reinen Form der Anschau-

[17]) Kr.d.r.V., S. 426.
[18]) Kr.d.r.V., S. 421/22.
[19]) Anthropologie I, S. 142.

ung stehen. Der Begriff des einheitlichen Denkens überhaupt, das, wie Kant sagt, „ewige Bewußtsein", setzt ein Bewußtsein überhaupt (Ich) als Bedingung möglichen Vorstellens voraus. Soll nicht ein trüglicher Schein entspringen, so dürfen beide Begriffe nicht verwechselt werden: die Idee des Ich, das „ewige" Bewußtsein (Apperzeption) und das Ich als Fähigkeit Vorstellungen zu haben. „Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von anderen Dingen gebraucht werden können oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht". [20]) Die Idee des Ich ist also nur als Subjekt, das nicht mehr Prädikat sein kann, zu denken. Nun nimmt der Rationalismus das Ich auch als etwas, was nur als Subjekt gedacht werden kann; aber der Sinn ist hier ein ganz anderer. Für Kant ist das Ich reine Form, oberste logische Kategorie, im Urteil immer das Bestimmende (Bedingende), daher immer Subjekt, die logische Voraussetzung des empirischen Ich, d. h. die Bedingung der Möglichkeit von Vorstellungen bei einem bestimmten Subjekt überhaupt. Darin liegt die Realität des transzendentalen Ich, ein Gedanke, der später nochmals aufgenommen wird. Das Verhältnis des transzendentalen und empirischen Ich ist dasjenige von logischer und psychologischer Vorstellungsweise. Sagt man vom Ich bestimmte Prädikate aus, so ist man schon in der Sphäre des empirischen Ich, und hier ist die Voraussetzung zur Aussage von Prädikaten die Erfahrung. Bestimmte Prädikate können einem Begriff nur innerhalb der Erfahrungserkenntnis beigelegt werden. Werden die Begriffe des Ich im transzendentalen und im empirischen Sinne nicht auseinander gehalten, so entsteht ein dialektischer Schein, der von Kant als Paralogismus bezeichnet wird. Der Schein liegt darin begründet, daß eine Einheit als Einzelheit genommen wird, indem dem reinen Begriff relativ sich ausschließende Prädikate zugelegt werden (s. S. 27—28). So sagt der Rationalist zwar, das Ich sei, was nur als Subjekt gedacht werden könne; aber er wird sich nicht bewußt, daß es sich hierbei nur um eine reine Form handeln kann, die letzte Einheit des Bewußtseins. Und so macht er aus dem Begriff der Möglichkeit einheitlichen Denkens überhaupt einen denkenden Gegenstand, dem er die Prädikate des Systems zuschreibt. „Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten." [21]) Die metaphysische Bestimmung erscheint aber als das Prädikat eines einzelnen Objekts, da der Rationalist die obersten Bedingungen des Systems zu Prädikaten der Dinge an sich (zu Einzelheiten) macht.

2. Antinomien.

Durch die irrtümliche Bestimmung der Idee der Welt, m. a. W. durch die Verwechslung von Einheit und Einzelheit auf dem Gebiet der Erscheinungswelt, ergibt sich ebenfalls eine scheinbare Dialektik.

Kant leitet von der Idee der Welt vier kosmologische Ideen oder „Weltbegriffe" her. Bei den Antinomien handelt es sich um die Fragen nach dem

[20]) Prol. § 46 Anm.
[21]) Kr.d.r.V., S. 409.

Anfang der Welt und ihren Grenzen, der Teilbarkeit des Raumes, nach der unbedingten Abhängigkeit in der Erscheinung und nach der letzten Weltursache. Die beiden ersten Fragen nennt Kant mathematische, die beiden letzten dynamische Antinomien. Die kosmologischen Ideen unterscheiden sich von den Ideen Ich und Gott dadurch, daß sie ihren Gegenstand nicht zu suchen, zu hypostasieren brauchen, sondern daß sie ihn im Begriff der Welt der Erscheinungen als gegeben voraussetzen. „Die kosmologischen Ideen haben allein das Eigentümliche an sich, daß sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, sofern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann." [22]) Was also so in den vier kosmologischen Ideen als Einzelheit genommen wird, ist nicht die Idee der Welt, sondern die „absolute Totalität der Reihe", die „schlechthin vollendete Synthesis". In Wahrheit aber haben wir es mit Ideen zu tun, die nicht in der Welt als Gegenstände angetroffen werden können." Denn alle diese Fragen [die kosmologischen Ideen] betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen" [die Idee der Welt]. [23]) Die kosmologischen Ideen sind also unter der Bedingung der Welt gegeben.

Die Ableitung der kosmologischen Ideen unternimmt Kant von der Kategorientafel her. Ausgehend von dem Satz, daß die Ideen „bis ins schlechthin erweiterte Kategorien" seien, untersucht Kant die Kategorien daraufhin, inwieweit bei ihnen die „Synthesis eine Reihe ausmache". „Eine Reihe ausmache", das bedeutet, in denen von der nächsten Bedingung zur gegebenen Erscheinung fortgeschritten wird zu den entfernteren Bedingungen, der regressiven Synthesis in antecedentia nicht in consequentia. Kant bemerkt, es handele sich bei der Idee der Welt um die Totalität der Ursachen (Gründe), also der antecedentien, d. h. um das, was zeitlich früher ist, weil wir „zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen [nämlich der consequentia] bedürfen." [24]) Um ein Beispiel zu gebrauchen: zur Bestimmung eines bestimmten Naturereignisses, z. B. eines Gewitters, bedürfen wir nur des Ganzen der Gründe, nicht aber der Folgen. Die Idee fordert absolute Vollständigkeit auf Seiten der Bedingungen und diese absolute Totalität fordert sie nur, „als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, nicht die absteigende Linie der Folgen oder das Aggregat koordinierter Bedingungen zu diesen Folgen." Es ist also die allgemeine Bestimmung der Idee „als Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten" nun in einer besonderen Einschränkung zugrunde gelegt.

Der Oberbegriff für alle vier Ideen ist der der absoluten Vollständigkeit. Es handelt sich bei der Zeit um die absolute Vollständigkeit in der Zusammensetzung, beim Raum um die absolute Vollständigkeit in der Teilung, bei der Kausalität um die absolute Vollständigkeit in der Entstehung und

---

[22]) Kr.d.r.V., S. 507.
[23]) Kr.d.r.V., S. 509.
[24]) Kr.d.r.V., S. 438.

bei der Notwendigkeit um die „absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung". [25]) Dem Gedanken der absoluten Vollständigkeit entsprechen nach Kant nur die Kategorien Zeit, Raum, Kausalität und Notwendigkeit, da allein bei ihnen die Synthesis eine Reihe ausmacht.

Die Zeit ist nach Kant „an sich selbst eine Reihe (und [daher] die formale Bedingung aller Reihen)". Der Raum ist an sich ein „Aggregat" und keine Reihe, „in dem seine Teile insgesamt zugleich sind"; aber das Messen (also die Begrenzung) des Raumes ist auch als „Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen . . . ." [26]) Die Kausalität ist eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung, „in welcher man von der letzteren als dem Bedingten zu jenen als Bedingungen aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kann". [27]) Das Notwendige ist an sich keine Reihe, sondern nur in Ansehung des Zufälligen, da dieses jederzeit bedingt ist und somit auf eine höhere Bedingung weist, „bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte Notwendigkeit antrifft". [28])

Es ist aber dazu zu bemerken, daß die beiden ersten kosmologischen Fragen nicht als Ideen im Sinne von Totalitätsbegriffen betrachtet werden können. Es handelt sich bei der ersten und zweiten um Wesen und Begriff der Zeit und des Raumes; denn die Frage nach der erfüllten Zeit und dem erfüllten Raum bringt nichts Neues zu der transzendentalen Aesthetik hinzu, in die diese Untersuchung eigentlich gehörte.

Was wir in den kosmologischen Ideen vor uns haben, sind letzte Einheiten des Bewußtseins, sind notwendige Gedanken, über die sich Kant folgendermaßen äußert: „In dieser Anwendung aber und fortschreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, in dem sie von dem Felde der Erfahrung anhebt und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählich hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Wert aller anderen menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde, indem sie die Grundlage zu unseren größten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo, und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine unteilbare und unzerstörliche Einheit oder nichts als das Teilbare und Vergängliche gäbe; ob ich in meinen Handlungen frei oder wie andere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei; ob es endlich eine oberste Weltursache gäbe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unseren Betrachtungen stehen bleiben müssen: das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe, denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen." [29]) Die kosmologischen Ideen sind also berechtigte und notwendige Fragen, und die Antinomien ergeben sich allein aus

[25]) Kr.d.r.V., S. 443 (Schema).
[26]) Kr.d.r.V., S. 439.
[27]) Kr.d.r.V., S. 442.
[28]) Kr.d.r.V., S. 442.
[29]) Kr.d.r.V., S. 491.

einem bloßen „Mißverstand" dieser notwendigen Fragen. „Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unseren eigenen Begriffen nichts Gewisses sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie außer unserer Idee nirgends angetroffen wird) garnicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, daß keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand." [30]) Diese Dialektik im Begriffe der Idee, wie sie von Kant hier angedeutet wird, wird für die späteren Untersuchungen noch von Wichtigkeit werden. Die Auflösung der idealen Fragen bleibt für den menschlichen Geist als ewige Aufgabe bestehen. Das gilt in ganz besonderer Bedeutung für die beiden letzten der kosmologischen Fragen. Indem nun diese letzten Einheiten des Bewußtseins als Erfahrungsgegenstände genommen werden, als Einzelheiten, entsteht der dialektische Schein, der berichtigt werden kann, wenn der falsche Ausgangspunkt erkannt worden ist. Auf eine Frage nach diesen letzten Formen unseres Denkens kann es nur eine Antwort geben. Werden diese letzten Einheiten aber empirisch genommen, als Gegenstände möglicher Erfahrung, so kommt es folgerichtig zu zwei Antworten auf ein Urteil über diese empirischen Einzeldaten (s. S. 27 f.). Berechtigt sind, um es nochmals zu sagen, die kosmologischen Ideen als letzte Fragen, nicht berechtigt aber sind die Urteile, die in den Antinomien über diese Einheiten gefällt werden, weil sie von einem falschen Obersatz ausgehen.

Wenn wir uns vergegenwärtigen, was bereits über die Dialektik des Scheins vorausgeschickt wurde, so wäre jetzt noch einmal zusammenfassend zu sagen: ist eine empirische Einzelheit Subjekt eines Urteils, so sind entgegengesetzte Urteile nur relativ ausgeschlossen, ist m. a. W. das Urteil dialektisch. Wird nun irrtümlicherweise eine Einheit des Bewußtseins, eine reine Form des Denkens für einen empirischen Gegenstand gehalten, so legt man diesem Subjekt ebenfalls irrtümlicherweise relativ die Möglichkeit zweier entgegengesetzter Prädikate zu: man nimmt dieses Urteil fälschlich als ein dialektisches (scheinbare Dialektik). Diese scheinbare Dialektik ist bedingt durch den falschen Obersatz: die Einheit A ist ein einzelner Gegenstand. So werden in der ersten Antinomie z. B. die Irrwege gezeigt, auf die der menschliche Geist gerät, wenn er die Einheiten Zeit und Raum als einzelne Gegenstände behandelt. Indem in den Antinomien Einheiten als Einzelheiten genommen werden (als Dinge an sich), werden zwei entgegengesetzte Antworten möglich, die, handelte es sich in der Tat um Einzelheiten, nur mit der Idee zu lösen wären, welche nun aber ungelöst nebeneinander stehen bleiben müssen. Die Frage in den kosmologischen Ideen war die nach der absoluten Totalität in der Synthesis der Erscheinungen. Diese Totalität der Bedingungen der Erfahrungserkenntnis kann nicht wieder Gegenstand der Erfahrung sein; dies würde einen Zirkel bedeuten. Durch diesen falschen Ausgangspunkt wird die Möglichkeit zweier Antworten bedingt. Die Bedingung der Gegenstände ist nicht selbst irgendwo im Raume als ein Gegen-

[30]) Kr.d.r.V., S. 509/10.

stand anzutreffen. Kant selbst erklärt: „Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung ihr bedürft und wovon ihr zufolge dieser Ideen nur die Prinzipien oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmet an, die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt, euren Sinnen und dem Bewußtsein alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sei nichts verborgen; so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können (denn es wird außer dieser vollständigen Anschauung noch eine vollendete Synthesis und das Bewußtsein ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch keine empirische Erkenntnis möglich ist); mithin kann eure Frage keineswegs zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erscheinung notwendig und also durch den Gegenstand selbst aufgegeben sein . . . . .“ „Denn euer Gegenstand ist bloß in eurem Gehirne und kann außer demselben garnicht gegeben werden.“ [31]) Kant tadelt, daß in den „Antinomien“ die Welt als ein an sich existierendes Ganzes genommen werde und ihre Bedingungen folglich als an ihr haftende Eigenschaften, Einzelheiten, während sie doch Einheiten bedeuten, Bedingungen der Welt. Diese Einheiten (kosmologische Ideen) sind w i r k l i c h allein in der regressiven Synthesis selbst, sind aber nicht „an sich in der Erscheinung als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Ding anzutreffen.“ [32]) Von einem Ganzen aller Gegenstände (der Welt) und ihren Bestimmungen als von an sich existierenden Gegenständen zu sprechen, ist Widersinn. Kant weist stets darauf hin, daß die Bestimmung der Idee als „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“ dazu führen könne, die Totalität im Sinne eines Gegebenen zu deuten, während es sich lediglich um ein Aufgegebensein handelt, d. h. um eine „ewige Aufgabe“, um ein Ziel, das erstrebt werden muß, aber nicht erreicht werden kann.

Es wurde schon gesagt, daß der durchgängige Grundfehler in den Antworten auf die kosmologischen Fragen sei, d. h. daß die Dialektik des Scheins darin bestehe, daß eine Einheit (letzte Form unseres Denkens) als Einzelheit genommen werde. Bei Kant wird das so ausgedrückt: es würden Erscheinung und Ding an sich verwechselt. „Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken . . . . . so tut sich ein nicht vermuteter Widerstreit hervor . . . . . [33]) Diese beiden Urteile: Verwechslung von Erscheinung und Ding an sich und Verwechslung von Einheit und Einzelheit, wie hier gesagt wird, haben denselben Sinn. Denn Ding an sich in diesem Zusammenhang bedeutet eine unbedingte Einzelheit. Setzt man nun Erscheinung und Ding an sich gleich, so verwechselt man die bedingten Einzelheiten unserer Erfahrung mit den unbedingten Einheitsvorstellungen, den reinen Formen des Denkens. Es folgt also, daß die Bedingungen als eine Einzelheit, als Gegegebenes, als Gegenstand genommen werden. Aus vielen Stellen der Kantischen Kritik ist zu ersehen, daß es sich um diese Gedankenführung handelt. So heißt es z. B. „ . . . . . und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, ... als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen wer-

---

[31]) Kr.d.r.V., S. 510/12.
[32]) Kr.d.r.V., S. 533.
[33]) Prol. § 52.

den, sondern nur ihre Realität als eines Schema des regulativen Prinzips der systematischen Einheit aller Naturerkenntnis gelten". [34])

Wegen ihrer Bedeutsamkeit für die weitere Untersuchung sollen die dritte und vierte Antinomie etwas eingehender behandelt, die erste und zweite dagegen nur kurz erörtert werden, zumal dieses in anderem Zusammenhange bereits geschehen ist (s. S. 33). Es handelt sich in der ersten und zweiten Antinomie, wie schon erwähnt, um die Frage nach einem Anfang der Welt (Zeit) und ihre räumliche Begrenzung, um die Teilbarkeit des Raumes oder, was dasselbe bedeutet, um den letzten möglichen Teil oder die Substanz. In Wahrheit handelt es sich um das Wesen von Zeit und Raum, also um reine Einheitsgedanken. [35]) Indem nun diese reinen Formen des Denkens als Einzelheiten genommen werden, werden zwei Antworten möglich (Thesis und Antithesis). Frage ich nach dem Anfang der Welt (Zeit), so habe ich schon einen Beweis für diese Behauptung, denn ein Anfang kann nur ein empirischer Anfang sein. Das gleiche gilt vom Raum. Sagen wir, er sei endlich, so wird der Raum (Welt) empirisch genommen, d. h. als bestimmte meßbare Größe; setzen wir ihn dagegen unendlich, so nehmen wir an, er werde von einem leeren Raum, dem absoluten Raum begrenzt, welches für Kant, ebenso wie die leere Zeit, ein unvollziehbarer Gedanke ist. (Kr. d. r. V., S. 461).

Ebenso bei der zweiten Antinomie. Die Frage nach der Teilbarkeit des Raumes setzt voraus, daß der Raum als eine empirische Einzeltatsache genommen wird. Ein regressus ad infinitum kann aber keine empirische Einzelheit sein. Der Raum wird als eine Zusammensetzung vieler Teile (Räume) betrachtet, und es wird sodann von einem Zusammen von Raumteilen auf einen letzten Teil geschlossen. Aber „da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Akzidentien) ist, so muß, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes möglich." [36]) Der „letzte Teil" kann nur eine Form der Anschauung sein und kein empirisch feststellbares Einfaches. [37])

Die dritte und vierte Antinomie haben ihre besondere Bedeutung darin, daß sie, wie schon betont wurde, von ewigen Fragen ausgehen, die die Menschheit unaufhörlich beschäftigen. Die Frage nach der Freiheit und die Frage nach Gott sind bleibende Gedanken von ewiger Gültigkeit. Sie können nicht wie empirische Einzelfragen gelöst werden, wie die rationale Metaphysik es unternimmt. Sie schreibt der Kausalität wie einer Erscheinung einen bestimmten empirischen Anfang zu. Ebenso wird der Freiheit da, wo

---

[34]) Kr.d.r.V., S. 701/2.

[35]) Den Gedanken, Raum und Zeit als Eigenschaften der Gegenstände zu nehmen, lehnt Kant schon in seiner Dissertation von 1770 ab: „Tempus non est obiectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia, certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus." (§ 14, 5, S. 407).

[36]) Kr.d.r.V., S. 467.

[37]) Kant weist im Hinblick auf Leibniz auf die notwendige Unterscheidung hin, die zwischen dem Begriff eines letzten Teils in logischer und in mathematischer Bedeutung gemacht werden muß. Bei Leibniz, der von der logischen Voraussetzung ausgeht, kommt es zu keiner eindeutigen Stellungnahme.

gewissermaßen die Kausalität aufhört, ein bestimmter empirischer Anfang zugesprochen. Es wird also wieder eine Einheit als Einzelheit (Ding an sich) genommen, und dadurch wird von vornherein jede Möglichkeit einer Lösung vernichtet. „Wer hat euch geheißen", sagt Kant, „einen schlechthin ersten Zustand der Welt und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihen der Erscheinungen zu erdenken und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen." In den folgenden Sätzen weist Kant auf den Irrtum hin, reine Denkformen [dargestellt in einer unendlichen Reihe] als Einzelheiten einzusehen und zu begreifen. Dann fährt er fort: „Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles Übrige bloß nachfolgend ist, läßt sich seiner Möglichkeit nach nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr dieses Naturrätsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genötigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten zu verwerfen (Grundkräfte) . . . . und selbst die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anstößig werden." „ . . . . . Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfang der Zeit nach, sondern der Kausalität nach." [38]) Daß es für Kant eine Kausalität unabhängig von der Bedingung der Zeit gibt, ist hier erst angedeutet. An späterer Stelle wird darauf näher einzugehen sein.

Derselbe Fehler liegt der vierten Antinomie zugrunde. Sie lautet:

T h e s i s

Zur Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

A n t i t h e s i s

Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache.

Schon äußerlich zeigt die Formulierung der Frage („zur Welt gehört e t w a s . . . als ihr T e i l" . . . oder „es e x i s t i e r t weder i n noch a u ß e r der Welt") den falschen Ausgangspunkt. Am besten findet man den Fehler, wenn man von dem Satz ausgeht, den Kant dem Irrtum in den Antinomien zugrunde legt: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Summe der Bedingungen gegeben, nun ist das Bedingte gegeben, folglich — —". Nun umfaßt aber alle vergangene Zeit zugleich die Reihe der Bedingungen, also auch das Unbedingte, als einen Teil der Welt. Andererseits, wenn die Reihe (Zeitreihe) in ihrer Gesamtheit als etwas Empirisches genommen wird, so kommen wir nie zu einem Unbedingten. Die erste Argumentation setzt in der Totalität der Bedingungen das Unbedingte wie eine Einzelheit mit; dagegen geht die zweite Argumentation von der Zufälligkeit aus, da sie den Regressus nur als eine Reihe empirischer Daten betrachtet. Auf diese Weise ist dann keine Möglichkeit gegeben zu einem Unbedingten (Notwendigen) zu gelangen. „Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist, in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorher geht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt sein muß), wodurch denn alles Unbedingte und alle absolute Notwendigkeit gänzlich wegfällt." [39]) Es wird also wie in der dritten Antinomie

[38]) Kr.d.r.V., S. 477/79.
[39]) Kr.d.r.V., S. 487.

einmal der Regressus empirisch genommen, das andere Mal ein bestimmter Ausgangspunkt des Regressus wie eine Einzelheit behandelt. Es sei dabei nochmals auf das (S. 28, 30 f.) bereits Gesagte hingewiesen: weil reine Denkformen fälschlich als Einzelheiten (Dinge an sich) genommen werden, können sich die Prädikate nur relativ ausschließen. Somit ist eine Dialektik gegeben, die insofern eine scheinbare ist, weil es sich im Grunde um Einzelheiten handelt, auf die nur eine Antwort möglich ist, d. h. also, weil der Ausgangspunkt falsch ist.

Kant hat die beiden möglichen Urteile und die Möglichkeit ihrer Verteidigung am Empirismus und Rationalismus dargelegt.

Zwischen beiden zieht Kant keinen scharfen systematischen Trennungsstrich. Er schreibt ihnen beiden eine empiristische Grundstimmung als gemeinsames Merkmal zu (s. Kr. d. r. V., S. 494). Nur in einer Hinsicht unterscheiden sie sich wesentlich für Kant: der Empirist verfolgt seine empiristische Geisteshaltung unbeirrt und gradlinig, weswegen Kant auch von einem „reinen" Empirismus spricht. Dagegen weichen die Dogmatiker, nach Kant, von ihrer empiristischen Grundhaltung ab, indem sie von gewissen intellektuellen Gesichtspunkten ausgehen. (s. Kr. d. r. V., S. 492).

Kant geht nun selbst daran, die Antinomien aufzulösen, um zu zeigen, daß es sich hier in der Tat nur um eine scheinbare Dialektik handelt. Der Kern der ganzen Auflösung liegt in folgendem Passus: „Sowohl hier als bei den übrigen kosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Prinzips der Vernunft der Satz: daß im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sei, angetroffen werden könne . . . . Dieser Satz nun . . . enthält die Regel in terminis: daß soweit ich auch damit in der aufsteigenden Reihe gekommen sein möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekannt werden oder nicht." [40]) Es ist bei der Auflösung dieser Dialektik immer festzuhalten, daß es sich bei den Ideen um r e g u l a t i v e Prinzipien also um Vernunfterkenntnis, die auf die Totalität der Bedingungen gerichtet ist, handelt und nicht um konstitutive, d. h. Verstandeserkenntnis, die auf den einzelnen Gegenstand geht. Verwechselt man Einheiten mit Einzelheiten, so verwechselt man, wie Kant sagt, „die subjektiven Bedingungen unseres Denkens" mit „den objektiven Bedingungen der Sachen selbst". „Die transzendentalen Ideen drücken also die eigentümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Prinzips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnisart dafür ansieht, als ob sie dem Objekte der Erkenntnis anhänge, wenn man sie, die eigentlich bloß regulativ ist [das „bloß" bedeutet hier soviel wie: die nur die Einheit aller Erkenntnis, nicht direkt den einzelnen Gegenstand bedingt] für konstitutiv hält, ... da sie doch bloß dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen . . . . . so ist dieses ein bloßer Mißverstand in Beurteilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft und ihrer Grundsätze und eine Dialektik, die teils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, teils die Vernunft mit sich selbst entzweit". [41])

[40]) Kr.d.r.V., S. 545/46.
[41]) Prol. § 56, S. 350.

Es handelt sich bei den kosmologischen Ideen immer allein um eine reine Form der Verknüpfung, den Regressus in antecedentia, der auf die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten gerichtet, und der somit weder als Reihe noch als Teil der Reihe ein empirisch faßbarer Gegenstand, sondern vielmehr Bedingung der Einheit der Gegenstände ist. Es würde sich sonst der Fehler ergeben, daß Bedingung und Bedingtheiten als Glieder zu einer und derselben Reihe gezählt werden, woraus aber gerade die Antinomie entspringt.

So wird auch, wenn man die erste Antinomie der Untersuchung unterzieht, gesagt werden müssen, daß kein Glied der Reihe, (im Regressus) das absolut letzte sein kann, da etwas Empirisches nicht absolut gegeben werden kann. Daraus folgt, daß die Frage nach Anfang und Grenzen der Welt falsch gestellt ist, denn die Frage nach dem Anfang kann nur die Frage nach einem empirisch bestimmten Glied der Reihe besagen, das im Fortgang der Reihe als absolut letztes gedacht werden soll. Der Regressus ist aber nur eine reine Form des Ordnens unserer Bewußtseinsinhalte und kann als solche empirische Glieder als letzte garnicht enthalten. „Ich kann demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe als einer gegebenen Unendlichkeit ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt als eines Gegenstandes der Sinne schlechterdings unmöglich.“ [42]) An anderer Stelle sagt Kant: „Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume. — — Eines ist nicht des anderen Korrelatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben.“ [43])

In der Frage nach der Teilbarkeit des Raumes handelt es sich wieder um empirisch Letztes, diesmal nicht in der Zusammensetzung, sondern in der Teilung. Wollte man aber von der Teilung des Raumes (der Welt) sprechen, so muß man sich notwendigerweise ein eingeteiltes, gegliedertes Ganze vor allem Regressus vorstellen, wodurch man schon wieder einen empirischen Gedanken setzt, dagegen es sich allein um eine reine Form des Denkens handelt. „Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Teile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Teilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann. [44]) [45])

---

[42]) Kr.d.r.V., S. 548.
[43]) Kr.d.r.V., S. 459.
[44]) Kr.d.r.V., S. 552.
[45]) Die Frage der zweiten Antinomie ist zu unterscheiden von der Frage der Atomtheorie in der Naturwissenschaft. Bei der Frage der Teilung in der Atomtheorie handelt es sich nicht um die Zusammensetzung des Raumes als einer Form der Anschauung, sondern um die Zusammensetzung der Materie. Die Atomtheorie fragt nach den kleinsten Teilen, die noch gleichartig sind. Man kann eine chemische Verbindung bis zum Atom zerlegen und erhält immer homogene Teile. Zerlegt man aber weiter, so erhält man Teile, die Moleküle, die mit den Teilen des zusammengesetzten Körpers nicht mehr gleichartig sind. Hier handelt es sich nicht um eine Frage nach den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntnis, sondern um ein naturwissenschaftliches Problem. Bei seiner Beantwortung sind wir im Gegensatz zu den in den

Daß bei den mathematischen Antinomien zwei sich widersprechende Prädikate desselben Subjekts überhaupt möglich werden, erklärt sich daraus, daß das Wesen des Subjekts, falsch bestimmt, eine Einheit als Einzelheit genommen wurde. Da aber nun der Begriff, der Ausgangspunkt, schon widersprechend ist, müssen beide Urteile falsch sein; sie „fallen unerachtet ihres Widerstreits alle beide weg", hier, wie auch in der zweiten Antinomie.

Mit einer Reihe in genauester Bestimmung haben wir es allein bei der Kausalität zu tun. Und zwar handelt es sich um eine notwendige Verknüpfung von Erscheinungen in der Z e i t. Von einem bestimmten Ursprung und Anfang der Kausalreihe, von einem empirisch bestimmten ersten Glied kann keineswegs die Rede sein, denn es handelt sich wieder um einen Regressus und zwar um die gesetzmäßige Form von Veränderungen. Kant selbst gibt folgende Bestimmung: „Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist, daß die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende), so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, daß die Erscheinungen in der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen — — — ". [46]). Innerhalb dieser Bestimmung der Kausalität können wir von einem „Grund" der Kausalität oder dem ersten Anfang der Kausalreihe nicht sprechen.

Bei den dynamischen Antinomien handelt es sich für Kant noch um eine zweite Verwechslung: es wird von e i n e m Subjekt gesprochen, obwohl es sich in Wahrheit um zwei verschiedene Subjekte zweier Urteile handelt, deshalb können beide Urteile richtig sein. Da in den Antinomien aber nur von einem Subjekt die Rede ist, so wird „Vereinbares als unvereinbar" hingestellt, im Gegensatz zu den mathematischen Antinomien, wo „Unvereinbares als vereinbar" bezeichnet wurde. Wir aber haben nach Kant richtigerweise einmal von Kausalität in der Natur, zum andern Mal von Kausalität aus Freiheit zu sprechen. Einmal handelt es sich um die absolute Ordnung im Reich der Natur, das andere Mal um diejenige im Reich der „Zwecke". „In ihr [der praktischen Idee] hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; darum kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee, sondern eben darum, weil sie die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen . . . . zur Regel dienen." [47]) Die Welt der praktischen Vernunft ist aber nach Kant frei von den Bedingungen der Erscheinungen, Raum und Zeit. Die Vernunft, soweit sie praktisch ist, bestimmt sich selbst, ist autonom. Freiheit ist im intelligiblen Gebiet möglich, nicht aber in der Natur. Also sind beide Antworten absolut möglich, wenn der Ausgangspunkt richtig angenommen wird.

Bei der vierten Antinomie liegt der Fehler wiederum in diesem falschen Ausgangspunkt. Im empirischen Regressus ist immer die eine Erscheinung

---

Antinomien aufgeworfenen Fragen auf das Material der empirischen Wahrnehmung angewiesen. Hier kann es keine a b s o l u t abschließende Antwort geben, wie es ja auch die Antworten der modernen Atomtheorie zeigen.

[46]) Kr.d.r.V., S. 244.

[47]) Kr.d.r.V., S. 385.

durch die andere bedingt, keine kann innerhalb des Regressus letzte Bedingung, also unbedingt sein. Das Unbedingte ist nicht in der Reihe gegeben, denn dann müßte es als Glied der Reihe, also empirisch, gegeben sein. Andrerseits kann der Regressus selbst nicht das Unbedingte sein, denn was ihn ausmacht, sind lediglich die Glieder einer empirischen Synthesis, diese können nicht als Summe gedacht werden. Der Regressus selbst ist eine bloße Ordnungsform. Bleibt man aber bei dem empirischen Regressus stehen und leugnet eine letzte Ursache, so versteift man sich auf materialistische Grundsätze, indem man übersieht, daß zu dem Bedingten das Unbedingte oder Bedingende logisch zwar nicht gegeben, doch „aufgegeben", gefordert, ist. Legt man die notwendige Ursache in die nichtzeitliche, die intelligible Welt, so ist, nach Kant, dieser Zwiespalt gehoben. Der notwendige Grund der Erscheinungen (notwendiges Wesen) kann nicht in der Reihe der Erscheinungen liegen, er muß außerhalb der Erscheinungswelt anzutreffen sein; aber nicht als Wesen im Raume, sondern in der intelligiblen Welt, die nicht unter die Bedingungen der Erscheinung gestellt ist; denn, sagt Kant, „die Vernunft geht ihren Gang im empirischen, und ihren besonderen Gang im transzendentalen Gebrauche." [48])

3. Ideal.

Die Idee Gottes war die dritte der Kantischen Ideen. Ihre mißbräuchliche Anwendung ergab das Ideal der reinen Vernunft. Es ist das dritte Gebiet, auf dem wir nach der Dialektik des Scheins (scheinbare Dialektik) forschen müssen. Sie liegt darin, daß der Gottesbegriff als die Summe je möglicher Prädikate genommen wird, was nichts anderes als die Totalität des Stoffes bedeuten kann. Der Gottesbegriff aber ist eine reine Denkform und kein Ding mit allen möglichen Prädikaten. „Denn die Vernunft legt sie [die Gottesidee] nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache. Dieses Letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale als einem besonderen Wesen zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen . . . ; [49]) etwas weiterhin heißt es bei Kant: „Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriff aller Realität hypostasieren, kommt daher, weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann . . . . . mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt." [50]) Es wird also wieder eine reine Form, eine letzte Einheit des Bewußtseins als Einzelheit, als ein Ding irgendwo im Raume angenommen. Ein Ding mit allen möglichen Prädikaten ist an sich ein Widerspruch; denn dieses Ding müßte auch die entgegengesetzten Prädikate umfassen. Bei dem Begriff der durchgängigen Bestim-

[48]) Kr.d.r.V., S. 591.
[49]) Kr.d.r.V., S. 608.
[50]) Kr.d.r.V., S. 610/11.

mung wird noch näher zu zeigen sein, inwiefern wir von einer Einheit der Prädikate im Gottesbegriff sprechen können, wobei aber der besondere Nachdruck auf dem Begriff der Einheit zu liegen hat. Es ist offensichtlich, daß hier wieder die Verwechslung von regulativ und konstitutiv vorliegt. Man nimmt eine Vernunftidee für einen Verstandesbegriff, d. h. man unterscheidet nicht die ideale von der kategorialen Bedingung. Und darum handelt es sich gerade, daß die Ideen Ich, Welt und Gott regulative, d. h. „erfahrungsüberschreitende" Prinzipien und nicht konstitutive, d. h. „erfahrungsbegründende" sind. Die Ideen gehen lediglich auf die Einheit des Erfahrungsgebrauchs. Es ist für Kant unser gutes Recht, diese Ideen „objektiv und hyostatisch anzunehmen" (Kr. d. r. V., S. 701), außer bei der kosmologischen Idee, bei welcher wir auf die Antinomien stoßen. Daß wir berechtigt sind, solche letzten Einheiten zu hypostasieren, berechtigt uns aber nicht, diese letzten Formen unseres Bewußtseins als wirkliche Dinge anzusetzen . . . . . „und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen . . . . . als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen." (das. S. 701/2). Den bestimmten Begriff eines Gegenstandes zu ermöglichen, ist aber Sache der Verstandeserkenntnis; die Idee dagegen ist der Gedanke einer l e t z t e n möglichen Einheit. Das Ich ist die formale Einheit aller Bestimmungen in einem „einigen Subjekt", die Welt ist die Totalität der Bedingungen je möglicher Erscheinungen, Gott ist die „höchste formale Einheit", ist aber auch der Gedanke der „zweckmäßigen Einheit aller Dinge", ist das Prinzip, das es uns ermöglicht, „nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen (das, S. 716/17), Gott ist aber auch „höchste Realität", und von dieser Bestimmung wird noch besonders zu reden sein.

a) Der ontologische Gottesbeweis.

Von seiner Gottesauffassung aus kritisiert Kant die drei Gottesbeweise, den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen; Kant tadelt an ihrer Begründung, daß sie nicht das Bestreben dartäten, Gott als reine Form, als letzte Einheit zu erkennen.[51]) Die Realität Gottes liegt nicht in einer dinglichen Existenz Gottes. Die Vertreter des ontologischen Beweises deduzieren die Existenz Gottes aus dem Begriff Gottes. Der Begriff Gottes, so sagen sie, enthalte die Realität Gottes. Die Existenz Gottes sei dadurch bewiesen, daß das Nichtsein Gottes einen Widerspruch enthalte. Gott ist begrifflich zu denken als ein vollkommenes Wesen mit allen Eigenschaften. Zu dem Begriff eines vollkommenen Wesens mit allen Prädikaten gehört mithin auch das Prädikat der Existenz. Dagegen erhebt Kant Einspruch. Er erklärt, das Nichtsein sei kein Widerspruch; Widerspruch könne nur zwischen Prädikaten sein. Nun sei das Sein kein Prädikat, das neben anderen Prädikaten dem Begriff zukommen könne. Ist also nichts da, so ist auch kein Widerspruch zwischen Prädikaten möglich, folglich kann aus dem Nichtsein weder etwas bewiesen noch widerlegt werden.

b) Der kosmologische Gottesbeweis.

Die Vertreter des kosmologischen Gottesbeweises erklären: es gibt re-

[51]) Kr.d.r.V., S. 640.

lativ Notwendiges, das stellen wir empirisch fest. Dabei gehen wir aus von der Welt der Erfahrung. In dieser Welt der Erfahrung beobachten wir relativ existierende Gegenstände. Diese Feststellung könnten wir nicht machen, wenn es nicht etwas absolut Notwendiges gäbe. Es muß also von einem relativ Notwendigen auf ein absolut Notwendiges geschlossen werden (letzte Prämisse), auf Gott oder die höchste Realität. Der Beweis lautet m. a. W. so: was absolut notwendig ist, existiert nicht in Bezug auf ein Anderes, sondern für sich allein. Was aber für sich allein existiert, hat höchste Realität. Gott existiert für sich allein, ohne Bezug auf ein Anderes, folglich ist Gott höchste Realität oder ens realissimum (Kr. d. r. V., S. 632/33). Dieses aber ist ein Fehlschluß. Man darf, sagt Kant, nicht von dem einheitlichen Erklärungsgrund aller Erscheinungen auf eine notwendige Existenz dieses Erklärungsgrundes schließen: „Allein sich soviel herauszunehmen, daß man sogar sage: ein solches Wesen existiert notwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeußerung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaßung einer apodiktischen Gewißheit; denn was man als schlechthin notwendig zu erkennen vorgibt, davon muß auch die Erkenntnis absolute Notwendigkeit bei sich führen. [52]) Von der absoluten Notwendigkeit schließen diese Philosophen auf die Existenz Gottes. Jeder Vertreter der beiden genannten Gottesbeweise beweist a priori, nur daß die Verfechter des kosmologischen Gottesbeweises scheinbar von einem empirischen Satz ausgehen (Kr. d. r. V., S. 633). In Wahrheit schließen sie doch wieder vom Begriff Gottes auf die Existenz Gottes. So ist der Beweis a priori geführt, da der empirische Ausgangspunkt doch sogleich wieder verlassen wurde.

c) Der physikotheologische Gottesbeweis.

Der kosmologische Beweis sucht seinen Ausgangspunkt in der Erfahrung, der physikotheologische Beweis in einer bestimmten Erfahrung. Die Vertreter der physikotheologischen Auffassung gehen von der empirischen Beobachtung der Natur aus, in der sie eine bestimmte Zweckmäßigkeit festzustellen glauben. Von dieser empirischen Zweckmäßigkeit schließen sie auf einen höchsten (absoluten) Zweck. Kant erweist, daß hier im Denken ein Sprung gemacht worden ist. Die Vertreter des physikotheologischen Beweises könnten folgerichtig nur im Reich der Erscheinungen bleiben. Mithin können sie „den Zweck, wozu die Natur selbst existiert (wozu der Grund außer der Natur gesucht werden muß) garnicht einmal in Anfrage bringen, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bstimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie ankommt." [53]) Einmal verlegt man diesen letzten Zweck in die Kette der Erscheinungen selbst, nimmt ihn folglich als empirischen Gegenstand innerhalb der Erscheinungswelt. Verlegt man ihn dagegen in eine übersinnliche Sphäre außerhalb der Erscheinungswelt, so findet die Vernunft keine Brücke von dieser zu jener. Auf keine Weise gelangen wir aber so zur Erklärung einer Zweckmäßigkeit in der Natur. „Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur phy-

[52]) Kr. d.r.V., S. 640.
[53]) Kr.d.Urt., S. 307.

sisch sind, erträglicher als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Beruf voraussetzt. Denn das wäre ein Prinzip der faulen Vernunft (ignava ratio), alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen." [54]) Von der Wahrnehmung empirischer Zwecke kann man nicht auf einen letzten Zweck schließen, ohne einen Sprung zu machen. Von einer bestimmten Erfahrung kommt man wieder auf die Erfahrung überhaupt und von da wieder auf den bloßen Begriff. Also ist man in Wahrheit, wie es Kant auch betont, vom physikotheologischen über den kosmologischen in den ontologischen Beweis zurückgefallen.

Alle drei Beweise, die alle nur von der Welt der Erscheinungen sprechen, gehen davon aus, daß im Begriff des absolut notwendigen Wesens die Existenz Gottes enthalten sei. Kant lehnt das durchaus ab. Die Existenz kann nur durch Erfahrung bewiesen werden (Kr. d. r. V., S. 629/30). Aber die Realität dessen, was den einheitlichen Rechtsgrund aller Erscheinungen bedeutet, kann auch nicht a posteriori nachgewiesen werden (das. S. 628); denn dann müßten wir die höchste Einheit eingeschaltet in den Erfahrungszusammenhang, also als Einzelheit, denken (das. S. 629), hiermit befinden wir uns aber auf dem Gebiet des „transzendentalen Scheins" in einer der Kantischen Begründungen. [55]), [56]) Wie steht es also mit der Realität Gottes? Lehnt Kant diesen Gedanken völlig ab? Die ganze noch folgende Untersuchung soll der Erörterung dieser Frage dienen.

II. Abschnitt: Die Dialektik des Scheins in Kantischer Bestimmung.

Um was es Kant in dieser bisher gekennzeichneten Dialektik des Scheins oder besser scheinbaren Dialektik ging, ist klar zu ersehen. Sein Bemühen ist darauf gerichtet, bedeutsame Irrtümer auf transzendentalem Gebiet aufzuzeigen. Diese Irrtümer entsprangen der falschen Auffassung der Ideen. Die Fehlerquelle, die diesen Schein erzeugt, mußte näher untersucht werden, um eine weitere Verwirrung zu verhüten. Wo sie zu suchen ist, ist leicht zu ersehen: in der Idee, d. h. in der irrtümlichen Deutung der Idee. Was der Begriff der Idee, und was die drei Ideen Ich, Welt und Gott bedeuten, war schon gezeigt worden. Sie sind höchste Einheitsformen der Vernunft. Nun sagt Kant, die Ideen als oberster Gerichtshof der Vernunft könnten „nimmermehr an sich selbst dialektisch sein", sondern ihr „bloßer Mißbrauch" mache es allein, „daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt." Dieser Wendung „an sich selbst" muß genaue Beachtung geschenkt werden. Eines ist sicher: keineswegs sind die Ideen als R e c h t s grund einer scheinbaren Dialektik anzusehen, das würde einen Widerspruch zur Idee

[54]) Kr.d.r.V., S. 801.
[55]) Über den transzendentalen Schein (Widerspruch zur Idee) s. auch „Kr.d.r.V.", S. 436—38.
[56]) s. dazu „Kr.d.r.V.", S. 634.

selbst bedeuten. Könnten die Ideen aber nicht von so besonderem Charakter sein, daß ihre Untersuchung die Möglichkeit eines Scheins dartäte, der die Möglichkeit zu einer trügerischen Dialektik, und wenn diese aufgedeckt ist, zu einer berechtigten Dialektik ergäbe? Spricht Kant nicht von einem „unabweisbaren", von einem „unhintertreiblichen" Schein? Die Begriffsbestimmung der Idee eröffnet diese Fehlerquelle, und wenn wir sie gleich aufdekken, so geraten wir doch immer wieder in sie hinein, indem wir uns durch ein bestimmtes Wesensmerkmal der Idee zu diesem falschen Schein verführen lassen. Von seiner Aufhellung aus kommen wir dann zu jenem „unhintertreiblichen", jenem „unwiderstehlichen" und „unvermeidlichen" Schein, der den Ideen ständig anhaftet.[57]) Das ganze Problem des Scheins aber nimmt von der Begriffsbestimmung der Idee als der „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten" seinen Ausgang. Diesem Begriff der „Totalität" entspringt sowohl der „trügerische" als auch der „unhintertreibliche" Schein; jener läßt sich nach Aufdeckung der Fehlerquelle beseitigen, wenngleich die Vernunft immer wieder auf ihn gerät, dieser entspringt keinem Trugschluß und haftet den Ideen „unabweisbar" an. Jener „trügerische" Schein entspringt dadurch, daß (wie in der rationalen Metaphysik) die „Totalität der Bedingungen" als eine Einzelheit, wie ein Gegenstand genommen wurde. Dies wurde bereits dargelegt. Man stellte sich die Totalität selber als einen Komplex, als einen Inbegriff, als ein Aggregat vor. Diesen Schein, der aus der falschen Auslegung des Begriffes der Totalität entspringt, nennt Kant auch einen „natürlichen" Schein. Er beruht auf der Mißdeutung des Verhältnisses von Bedingung und Bedingtem. Wird die „Totalität der Bedingungen" als Ding genommen, so entsteht jener trügerische Schein, jene trügerische Dialektik, die wir eine „scheinbare" nannten. Kant erklärt, das theoretische Vernunftvermögen gäbe die Auflösung der „natürlichen Dialektik", die Aufhebung des Irrtums aus jenem „natürlichen Schein" „ausführlich" an die Hand. Bis hierher mußte zurückgegangen werden, um zu dem Problem des Scheins vorzudringen. Es bleibt nach der Aufhellung des „trügerischen" Scheins noch die Frage offen, ob damit das Problem des Scheins bei Kant gelöst ist. Ist unter dem „unhintertreiblichen", dem „heilsamen" Schein, wie Kant auch sagt, nicht doch noch etwas anderes zu verstehen? Ist es durchaus falsch, den Ideen Realität beizulegen? Von einer gegenständlichen Realität, das sahen wir bereits, kann auf keinen Fall die Rede sein, was aber bliebe dann übrig?

Eines ist festzuhalten: die Fragen der dritten und vierten Antinomie sind noch nicht gelöst. Sie sind nur behandelt worden innerhalb der Erscheinungswelt, und in diesem Bereich sind die Fragen nach der Freiheit und nach Gott nicht zu lösen. Wir müssen zu ihrer Aufhellung notwendig über die Erscheinungswelt hinausgehen. Mit der Aufdeckung des trügerischen Scheins ist noch nicht das Problem des Verhältnisses von Bedingung und Bedingtem gelöst, noch ist es deutlich geworden, was denn nun unter „Totalität" zu verstehen sei, wenn von einem Inbegriff, einem Aggregat keine Rede sein kann. In diesem Fall nämlich käme der Totalität empirische Realität zu. Dies mißleitet uns aber in das Gebiet einer scheinbaren Dialektik, in welcher die Idee als regulatives Prinzip konstitutiv genommen wird. Es

[57]) s. dazu „Kr.d.r.V.", S. 354; 450; 670.

wird ferner übersehen, daß die Idee, in bestimmtem Sinne betrachtet, sowohl immanent als auch transzendent, sowohl regulativ als auch konstitutiv ist.

Es fragt sich nun, haben wir bei Kant Hinweise auf eine solche Dialektik des Scheins, zu der uns die negative Kritik an der rationalen Metaphysik führen könnte? Haben wir bei Kant vielleicht auch schon die Lösung? Kant erklärt, daß der kritische Philosoph durch die Tatsache, daß die Vernunft überhaupt auf diese Weise mit sich selbst „entzweit" werde, „in Nachdenken und Unruhe versetzt wird", d. h. er muß dem Problem weiter nachforschen. Wir haben es hier mit einer „geheimen" Dialektik der Vernunft zu tun, „die sie fälschlich für Dogmatik ausgibt." [58]) Dieser „geheimen" Dialektik gilt es nachzugehen. Eine Tatsache aber bleibt dabei bestehen: Kant hat die Untersuchung dieser Fragen aus dem Gebiete der bloßen Erfahrungserkenntnis energisch hinausgewiesen. Wenn man Kant vorgeworfen hat, er habe sie zu einer anderen Tür wieder hineingeschmuggelt, so ist und bleibt das insofern eine leere Behauptung, als Kant sie selbstverständlich an anderer Stelle wieder aufnehmen mußte, wollte er überhaupt zu einem vollständigen System gelangen. Wieder und immer wieder betont Kant ja, daß es sich um notwendige Fragen handle. Ohne die Idee Gottes hätte Kant kein vollständiges System geliefert. Damit, daß er sie aus dem Erfahrungsbereich verwies, nahm er die Verpflichtung auf sich, sie an anderer Stelle seinem System wieder einzufügen. Sagt Kant doch selbst: „Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge." [59]) Die Vollendung der Idee kann in der Sinnenwelt nicht gedacht werden. „Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen, sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist also eigentlich nicht das Ding an sich selbst . . . ." [60]) [61])

Niemals gelangt der menschliche Geist dahin, im Bereich der theoretischen Vernunft „sein Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen." (Prol. das.) Dies ist derselbe Gedanke, der in dem ersten Teil der Arbeit als die „Einheit je möglicher Prämissen" bezeichnet wurde. Wir müssen auf eine letzte Prämisse schließen, doch ist diese in der Erfahrung nicht mehr anzutreffen. Kants eben zitierte Worte aus den „Prolegomena" wollen besagen: es kann der menschlichen Erkenntnis nicht gelingen, bis zur völligen Erfassung des Unbedingten vorzudringen. Und doch strebt die Vernunft über die Grenze, die ihr gesetzt ist, hinaus. Es ist dabei dies zu beachten: eine Grenze ist keine Schranke; denn „in allen Grenzen ist etwas Positives", d. h. etwas, das begrenzt wird, also die Bestimmung der Grenze;" . . . . . aber diese Einschränkung hindert nicht, daß sie uns nicht bis zur objektiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben sein muß, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde der Erfahrung zu lehren." [62]) Hier haben wir die Verbin-

[58]) Prol. § 52 b, S. 340.
[59]) Prol. § 57, S. 351.
[60]) Prol. § 57, S. 354.
[61]) Es ist für die jetzt folgenden Ausführungen zu beachten, daß Ding an sich hier nicht mehr als Einzelheit, sondern wieder in dem sonst bei Kant üblichen Sinne genommen wird (s. S. 17 f.).
[62]) Prol. § 59, S. 361/2.

dung zu dem, was über das Ding an sich, den Grenzbegriff der Vernunft gesagt war. *περάγειν* deutet auf das, was jenseits der Grenze liegt, die Bedingungen. Die Grenze bestimmen, heißt die Bedingungen eines Gebiets aufdecken. Das, was jenseits der Grenze liegt, ist die Idee, die Totalität der Bedingungen. Und dies ist der Grund aller Dialektik des Scheins, daß das Absolute, das Unbedingte nicht in seiner Totalität erfaßt und doch, das wird noch zu zeigen sein, als Realität genommen wird, wenngleich nicht als empirische Realität. Dabei wird sich erweisen, daß die Idee nicht allein als heuristisches Prinzip, auch nicht allein als Einheitsbegriff genommen wird, sondern als Grundlage einer besonderen Klasse von Urteilen. So kommt es, daß die „unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht bloß als Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient . . . . . " [63]) Kant betont, die „dialektischen Versuche der Vernunft" seien kein „mutwilliges Beginnen", sondern die Natur der Vernunft treibe selbst dazu.

A. Die Dialektik von Naturnotwendigkeit und Freiheit.

Unter den dialektischen Gegensatzpaaren unseres Bewußtseins ist das von Naturnotwendigkeit und Freiheit an erster Stelle zu nennen. Das ist von Arth. Liebert klar erkannt. In seiner „Dialektik" heißt es: [64]) „ . . . . . hier scheint nun die Metaphysik der Dialektik begründet und dem Kern nach ausgesprochen: der Sinn des Begriffes der Dialektik ist die Idee der korrelativen Einheit der Gegensätze von Naturnotwendigkeit (Determinismus) und Freiheitsnorm (Indeterminismus). Das ist der philosophisch-kritische Sinn des Begriffs der Dialektik."

Es ist durchaus notwendig, hier eine nähere Erörterung dieser beiden Begriffe einzugehen; denn aus ihrer Dialektik entsteht uns schließlich der Gedanke einer höchsten Einheit, der Gedanke Gottes, der obersten Idee. In der 4. Antinomie hat Kant diese große Frage innerhalb des einen Bezirks menschlichen Erkennens, der Natur, aufgeworfen. Die Antwort, die Kant gibt, läßt erkennen, daß er eine andere Lösung sieht. Diese Lösung erörtert Kant aber in der „Kritik der reinen Vernunft" nicht eingehender, da sie berechtigterweise für ihn nicht an diese Stelle gehört. Daß wir auf die Frage nach Gott, wenn wir allein im Reich der Natur bleiben, keine Antwort bekommen können, darauf hat Kant bereits hingewiesen. Die volle Lösung gibt er jedoch erst in der „Kritik der praktischen Vernunft" und im 2. Teil der „Kritik der Urteilskraft".

Bleibt man allein im Reich der Erscheinungswelt, so geht die Frage nach Gott auf das Woher, auf die Ursache, offen bleibt die Frage nach dem Wohin oder besser dem Wozu, offen bleibt die Berechtigung der Behauptung: Gott ist Anfang und Ende. Gerade weil mit dem Reich der Natur der Bereich menschlicher Erkenntnis noch nicht erschöpft ist — denn wie würde das menschliche Wollen erfaßt durch den Gedanken notwendiger kau-

[63]) Prol. § 60, S. 364.
[64]) A. Liebert „Geist und Welt der Dialektik", S. 166.

saler Verknüpfung? — muß fortgeschritten werden zu dem Gebiet, dessen Ordnungsprinzip nicht der Gedanke der Notwendigkeit, sondern sein Gegensatz, der der Freiheit ist. Dieser Gedanke tritt uns schon in der 3. Antinomie entgegen, in der Kant vom Reich der Natur den Blick in ein Reich der Freiheit eröffnet. Diesem gilt sein kritisches Bemühen in der „Kritik der praktischen Vernunft". Vom Reich der Erscheinungen allein kommen wir nie zu Gott, denn dieses umfaßt keineswegs die Allheit je möglicher menschlicher Vorstellungen, Erlebnisse und Bestrebungen. Um diese letzte Einheit aber handelt es sich, um den „Grund" aller Dinge, um das Absolute. Und so ist letzten Endes alle Metaphysik Metaphysik der Religion.

Kehren wir aber zurück: es ist also dem Bereich der Naturerkenntnis unter dem Prinzip der Kausalität aus Notwendigkeit ein zweiter Bereich, der der Freiheit gegenüber zu stellen, welcher unter dem Prinzip der Kausalität aus Freiheit steht.

Was haben wir aber unter Naturnotwendigkeit und was unter Freiheit zu verstehen? Und wie verhalten sich beide Begriffe zueinander?

I. Naturnotwendigkeit.

Naturnotwendigkeit besagt folgendes: Alle Vorgänge in der Natur sind miteinander in der Zeit verknüpft. Um einzelne besondere Vorgänge miteinander zu verbinden, genügt die zeitliche Verknüpfung nicht, da durch sie jeder Vorgang mit jedem andern verbunden wird. Naturnotwendigkeit nun bedeutet, daß der Vorgang A mit dem Vorgang B (und nicht mit dem Vorgang C) notwendig in der Zeitfolge verbunden gedacht werden muß. Diesen Gedanken des Verknüpftwerdenmüssens logisch näher zu untersuchen, wäre eine besondere und interessante Aufgabe. Kant äußert sich über den Begriff der Kausalität u. a. so: Kausalität nach der Natur sei „die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt." [65])

II. Freiheit.

1. Transzendentale Freiheit.

Der Naturnotwendigkeit steht als notwendiger Gegensatz der Gedanke der Freiheit gegenüber. Kant untersucht den Begriff der transzendentalen Freiheit schon in der „Kritik der reinen Vernunft", den Begriff der praktischen Freiheit in der „Kritik der praktischen Vernunft". Die Kausalität aus Notwendigkeit, führt Kant aus, geht immer auf die Entstehung, da sie auf der Bedingung der Zeit beruht; das aber, was im Gegensatz dazu immer war, hat auch keine Wirkung, die wieder Ursache einer weiteren Wirkung sein könnte. [66]) Dies aber — zunächst negativ als das bestimmt, was nicht unter Zeitbedingungen steht — ist die Kausalität aus Freiheit. Diese Kausalität aus Freiheit läuft in ihren Wirkungen auch in der Kette der Erscheinungen fort. Der Bestimmungsgrund dieser Wirkungen ist etwas Einmaliges, etwas von aller Notwendigkeit Unabhängiges, Unbedingtes. In der Reihe der Erscheinungen selbst kommt man nie auf ein empirisch Unbedingtes. Und ge-

[65]) Kr.d.r.V., S. 560.
[66]) Kr.d.r.V., S. 560/61.

rade hierauf ist die Vernunft notwendig gerichtet. Damit ist aber auch der Gegensatz des Unbedingten: das empirisch Bedingte gesetzt. Freiheit ist das Vermögen „eine Kausalreihe von selbst anzufangen". Freiheit ist also zunächst der Gedanke der Wahl, der Gedanke einer obersten Entscheidung, die der Natur ihres Bestimmungsgrundes nach selbst nicht wieder unter weiteren Bedingungen stehen kann und nicht in der Zeit gegeben ist. Diese Möglichkeit freier Entscheidung für einen Bestimmungsgrund unseres Handelns nennt Kant transzendentale Freiheit. Diese wiederum ist die Bedingung der praktischen Freiheit. Die transzendentale Freiheit ist die Möglichkeit der Selbstbestimmung überhaupt.

2. Praktische Freiheit.

a) das moralische Gesetz (Der letzte Zweck).

Die praktische Freiheit ist die Möglichkeit der sittlichen Selbstbestimmung, d. h. die Bestimmung nach dem moralischen Gesetz. „Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit." [67])

Wie ist nun aber ein solcher Bestimmungsgrund, wie ist ein Reich der Freiheit überhaupt möglich? Kant schaltet im Schematismus die Zeit ein zur Beantwortung der Frage, wie die Anwendung der reinen Verstandesformen auf die Welt der Erscheinungen möglich sei, und er schaltet die Zeit aus zur Beantwortung der Frage, wie ein Reich der Freiheit möglich sei. So ist die Zeit einmal für Kant die letzte Bedingung der Erkenntnis des Reiches der Natur, d. h. des Reiches der Erscheinungen überhaupt, zum andern ist ihr Fortfall eine Bedingung der Möglichkeit einer sittlich bestimmten Welt überhaupt. Das eine der beiden Reiche, Natur und Freiheit, steht also für Kant unter Zeitbestimmungen, das andere nicht, d. h. sofern wir den Bestimmungsgrund unserer Handlungen in Betracht ziehen. Kant geht dabei von folgenden Erwägungen aus: alle Erscheinung ist Natur, und Natur ist Erscheinung; alle Naturerscheinung ist in der Zeit, das Wollen ist nicht Naturerscheinung, folglich ist es nicht in der Zeit, sondern Ding an sich (intelligibel). Der Bestimmungsgrund unserer Handlungen ist zeitlos, nur die Handlungen selbst laufen innerhalb des Reichs der Erscheinungen, mithin unter Zeitbedingungen ab. „Jede Wirkung in der Welt", sagt Kant, „entspringt aus Natur oder aus Freiheit", je nach ihrem Bestimmungsgrund. Der Begriff der transzendentalen Freiheit aber besagt, daß der Bestimmungsgrund unserer Handlungen im Unbedingten, also nicht innerhalb der empirischen Reihe liegt, sondern in der bloßen Vernunft. Dagegen ist die Handlung selbst Glied in der Kette des Bedingten, denn „ich bin in dem Zeitpunkte, in dem ich handle, niemals frei," [68]) sondern nur in der Wahl des Bestimmungsgrundes der Handlung. Der wollende, d. h. der freie Mensch, der Mensch als Noumenon, setzt sich seine Zwecke, dies unterscheidet ihn vom Tier, das seinen natürlichen Trieben folgt. Im Problem der Freiheit handelt es sich im wesentlichen um die Fähigkeit des Menschen, sich Zwecke setzen zu können. Kant erklärt, er wisse nicht, welchen „Gebrauch" wir wohl von unserer Ver-

---

[67]) Kr.d.r.V., S. 562.
[68]) Kr.d.pr.V., S. 110.

nunft machen sollten, wenn wir uns nicht „Zwecke setzten". Je nachdem nun, ob der Zweck des Handelns der Befriedigung einer natürlichen Begehrung dient oder auf die Verwirklichung des moralischen Gesetzes gerichtet ist, sprechen wir folgerichtig von einem empirisch-subjektiven oder einem sittlichen „Bestimmungsgrund unserer Willkür" (unseres Handelns), spricht Kant mithin von einem „pathologisch" und einem „sittlich" bestimmten Willen.—Warum aber ist ein so bestimmter Wille Forderung, und wodurch wird das Reich der praktischen Vernunft möglich? Um erst einmal die Lösung vorweg zu geben: Forderung wird er durch den Gedanken einer notwendigen Einheit, durch das reine Wollen. Möglich wird dieses Reich durch die Befolgung des moralischen Gesetzes. Der Gedanke der Einheit im Gegensatz zu dem der Einzelheit war, wie wir bereits sahen, zuvor schon als einer der wesentlichsten Gedanken unseres Bewußtseins überhaupt hervorgehoben worden. Wollen wir Einheit und Ordnung in die Vielheit unserer Begehrungen, Bestrebungen, Wünsche und Ziele, kurz in unser Wollen bringen, so bedürfen wir dazu eines nichtempirischen Richtmaßes, nach dem wir sie ordnen und richten können. Wollen wir nicht in einem Chaos wirbelnder Bestrebungen umhertreiben, so müssen wir so verfahren, daß „die Zwecke des Einen mit den Zwecken des Andern bestehen können". Wo finde ich aber ein solches Richtmaß? Kann es in einem empirisch subjektiven Zwecke liegen? Keineswegs. Diese wechseln nämlich je nach Interesse, Umständen, Milieu etc. Was nicht bleibend ist, kann nicht allgemeinverbindlich sein. Kein empirischer Inhalt ist bleibend, folglich kann er nicht allgemeinverbindlich, nicht Richtmaß sein. Wie könnte ich auch einen Dritten zur ausschließlichen Beobachtung meiner empirischen Zwecke verbinden! Aber, so mag jemand einwenden, wozu brauchen wir Einheit und Ordnung, ich befinde mich besser ohne sie! Darauf ist nur zu sagen, daß mit dem Gedanken der Einzelheit der Gedanke der Einheit notwendig mitgesetzt ist. Wir können ihn nicht umgehen, wenngleich unser empirisch bestimmter Wille sich dagegen sträuben mag. Ob ein völlig subjektiv bestimmter Wille in praxi überhaupt möglich ist, ist eine zweite Frage; sie mag hier unerörtert bleiben. Wo finde ich also dies für alle giltige Richtmaß? Nirgends anders als im moralischen Gesetz, welches besagt, daß wir so handeln sollen, daß der Bestimmungsgrund unseres Willens als Richtmaß für das allgemeine Handeln gelten kann. Nur so, nur unter der Voraussetzung, daß die verschiedenen Einzelwillen miteinander in Harmonie gebracht werden können, ist richtiges Handeln, ist ein Reich der praktischen Vernunft überhaupt möglich; ist es möglich, daß die Zwecke des einen und die Zwecke des andern miteinander bestehen können. Ganz mit Unrecht hat man Kant vorgeworfen, daß sein kategorischer Imperativ ein „leerer" Begriff, daß er ohne Inhalt sei. Ohne Inhalt ist er keineswegs, denn Begriffe ohne Inhalt, darauf wurde schon hingewiesen, gibt es garnicht und kann es nicht geben. Daß der kategorische Imperativ als oberstes Sittengesetz freilich keinen materialen, keinen empirischen Inhalt haben kann, ist nur folgerichtig, denn sonst wäre er ein Widerspruch in sich, was durch Vorhergesagtes schon genügend erörtert sein dürfte. Die Maxime je möglicher Handlungen überhaupt, das Unbedingte, kann nicht einen empirischen Inhalt haben. Im Bereich des Empirischen ist jedes Wollen verschieden, ist das Wollen jedes einzelnen verschieden und muß es sein. Die Begehrungen sind in unbestimmter Fülle ewig

unabgeschlossen gegeben. Ein so bestimmter Wille ist überhaupt nur von Fall zu Fall zu betrachten und stets relativ, nie verbindlich für alle.

b) Der moralisch bestimmte Wille (homo intelligibilis) und der physiologisch bestimmte Wille (homo sensibilis).

Ja, aber kann sich denn der Mensch gänzlich frei von Antrieben der Sinnlichkeit machen? Muß er, um überhaupt sittlich handeln zu können, alle natürlichen Triebe rigoros negieren? Nein, so ist es nicht. Der Mensch ist homo sensibilis und homo intelligibilis und ist nicht ausschließlich eines oder das andere. Die Fähigkeit zu transzendentaler Bestimmung (transzendentale Freiheit) eignet jedem Menschen. Homo sensibilis bedeutet bei Kant einmal natürlicher Mensch, Mensch im anthropologischen Sinne, der Mensch, der unter der Naturnotwendigkeit steht. Andererseits bedeutet er innerhalb des Reichs der Freiheit: unsere natürlichen Triebe und Bestrebungen zum Bestimmungsgrund unseres Handelns machen.[69]) Notwendig sind wir vermöge unserer sensiblen Bedingtheit gehalten, uns nach Zwecken zu bestimmen, die der Befriedigung unserer natürlichen Triebe dienen; nicht notwendig aber müssen wir diese sensible Bestimmung zum Rechtsgrund unseres Handelns überhaupt werden lassen. Denn der Mensch ist im Gegensatz zum Tier durch die Sinnlichkeit „affiziert", nicht „necsessiert" (arbitrium brutum). „Die menschliche Willkür ist zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum; weil Sinnlichkeit ihre Handlungen nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen."[70]) Dies ist die dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich nach seiner sittlichen Natur zu bestimmen, unabhängig von seinen subjektiven Trieben und Begehrungen. Nie aber kann er sich völlig aus seiner sinnlichen Natur lösen. Innerhalb des menschlichen Wollens wird immer der eine Bestimmungsgrund mit dem andern in Streit liegen; stets wird eine dialektische Spannung zwischen homo sensibilis und homo intelligibilis herrschen. Der sittlich-praktische Wille ist als der allgemein-verbindliche dem „physiologisch-biologischen" übergeordnet. Doch vermag dieser nie völlig ausgeschaltet zu werden. Der Mensch ist im Kampf um das Richtige, um die Sittlichkeit, um das Gute stets durch seine sinnliche Natur und ihre natürlichen Begehrungen an der „völligen Reinigkeit des Willens" gehindert. Diese ausschalten zu wollen, hieße einen schweren erkenntnistheoretischen Irrtum begehen. Spricht doch schon der Apostel Paulus von dem Gesetz in den Gliedern, das dem Gesetz im Gemüte widerstreite (Römer 7; 18). Dies heißt seinem Sinn nach nichts anderes, als daß die Zwecke des Menschen als Sinneswesen im Kampfe liegen mit der vollkommen sittlichen Bestimmung des homo intelligibilis. Aber zwischen dieser Erkenntnis des Paulus und der Auffassung Kants ist ein Unterschied. Wohl spricht Paulus von G e s e t z in den Gliedern, aber doch ist für ihn der homo sensibilis das Minderwertige am Menschen, minderwertig nicht allein im Verhältnis zum sittlichen Menschen, sondern minderwertig an sich. So kommt es auch bei Augustin zum Ausdruck, wenn er in seinen

[69]) s. „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 36 und 42.

[70]) Kr.d.r.V., S. 562.

Bekenntnissen sagt: „Denn wenn auch sein inneres Vernunftgesetz Gefallen fand an Gottes Gesetz, was will er tun, da er ein anderes Gesetz in seinen Gliedern hat, das gegen das Gesetz seines Geistes ist und ihn gefangen nimmt in der Sünde Gesetz, welches ist in seinen Gliedern." [71]) Nicht allein das, was berechtigterweise als Sünde bezeichnet werden muß: die Befriedigung sinnlicher Triebe als Endzweck genommen, sondern diese als solche werden von Augustin als sündhaft verworfen. Dem ganzen Mittelalter war diese Auffassung eigen. Dies schrieb sich im letzten Grunde her von der Vermischung der Moral mit der Religion. Ganz klar und scharf sind beide Gebiete erst von Kant getrennt worden. Dies konnte Kant erst ganz gelingen, weil erst er die beiden Reiche Natur und Freiheit in ihrer Begründung und Berechtigung klar erkannte und unterschied. Und anstatt Religion und Natur einander entgegen zu stellen, stellt er richtigerweise Natur und Freiheit einander dialektisch gegenüber, deren Krönung der Gedanke Gottes ist. Unsittlich ist nach Kant nicht der homo sensibilis als solcher, sondern unrichtig allein ist es, den homo sensibilis, die natürliche Anlage als letzten Zweck des Wollens zu setzen. Der letzte Zweck kann nur im moralischen Gesetz liegen. Nicht das ist der Begriff der Sünde, daß diese natürlichen Triebe stets das menschliche Handeln mitbestimmen, vielmehr in ihnen den letzten Zweck zu suchen, darin liegt der Begriff der Sünde, des Unrichtigen, des Bösen. Ein so gerichtetes Wollen ist unrichtig, unsittlich, weil es einer nach dem sittlichen Prinzip geordneten Welt entgegenstrebt. Ein so bestimmtes Wollen ist nicht darauf gerichtet, dem Ausgleich, der Einheit und Harmonie je möglicher Zwecksetzungen zu dienen. Es befördert vielmehr durch die Art seiner Zwecksetzung den Kampf der subjektiv-eudaimonistischen Bestrebungen der Menschen untereinander, d. h. das Chaos oder das Böse. Die Dialektik zwischen homo sensibilis und homo intelligibilis, zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit ist eine unaufhebbare, tragische. Aber gerade diese dialektische Entgegensetzung und tragische Zerspaltung führt zu dem Gedanken einer letzten Einheit. Arth. Liebert weist darauf hin, daß aus dieser Entzweiung, die uns die idealistischen Systeme brachten, daß aus der Dialektik gerade wieder der Einheitsgedanke erwächst. Es sei das Werk dieser Systeme „die Pole der Wirklichkeit miteinander in Wechselbeziehung zu setzen, das Gebundene, die bloße „Natur", die Welt der Erfahrung und der Erscheinungen, über sich hinaus zu heben durch ihren Anschluß an die „Freiheit", aber sie eben dadurch nicht zu vernichten, sondern gerade zu „retten". Es ist die Kraft der Dialektik, die schließlich wieder zur „Einheit" verhilft." [72])

α) Lust und Tugend.

Aber es ist uns doch aufgegeben, uns stets nach dem moralischen Gesetz zu bestimmen, d. h. wir haben es uns als letzten Zweck vorzusetzen, wenngleich auch die Zwecksetzung nach unserer sinnlichen Natur nicht völlig ausgeschaltet werden kann. In dem Maße, in dem es uns gelingt, uns frei von der Herrschaft sinnlicher Triebe nach dem Sittengesetz zu be-

[71]) „Die Bekenntnisse des hl. Augustinus", übers. von Georg Rapp; 7. Buch, S. 169.

[72]) Arth. Liebert: „Geist und Welt der Dialektik", S. 170.

stimmen, erreichen wir Tugend. Tugend bedeutet also das Bestimmtsein unseres Wollens durch das moralische Gesetz (den letzten Zweck). Tugend bedeutet also nur das Streben nach Harmonie der Zwecke, aber nicht das Erreichen dieser Harmonie, die den Begriff der Heiligkeit besagen würde. „Die Gesinnung, die ihm dieses [das moralische Gesetz] zu befolgen obliegt, ist: es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist T u g e n d, das ist moralische Gesinnung im Kampf und nicht H e i l i g k e i t im vermeinten Besitz einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens". [73]) Hier ist es ganz klar ausgesprochen, daß es eine „völlige Reinigkeit des Willens" nicht geben kann, sondern nur eine Annäherung an die Vollkommenheit (Heiligkeit), die als Tugend zu bezeichnen ist:" . . . . alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann", sei, so sagt Kant, „immer nur Tugend, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung . . .". [74]) Wenn Plotin die völlige Ausschaltung subjektiver Begehrungen als Voraussetzung des sittlichen Wollens nimmt, so begibt er sich unter Umgehung des Gebietes des Sittlichen, nämlich das Reich der Zwecke, sofort ins Bereich der Religion. Er strebt somit in Wahrheit nicht Tugend, sondern Heiligkeit auf Erden an, welches eine Unmöglichkeit bedeutet. Die Unmöglichkeit liegt in der unaufhebbaren Spannung zwischen homo sensibilis und homo intelligibilis begründet. Hier ist, das möge an dieser Stelle nur andeutend gesagt werden, der Ansatzpunkt für jede mögliche Religionsphilosophie. Denn nun erhebt sich die Frage nach einer endgültigen Harmonie, d. h. nach einer Auflösung dieser dialektischen Spannung. Da sie aber dem Menschen als endlichem Wesen nicht zugeteilt sein kann, so ergibt sich die Frage nach einem in die Unendlichkeit verlängerten Streben, die Frage nach der Unsterblichkeit. Es ergibt sich ferner die Frage nach einer letzten Harmonie im Wollen, der Heiligkeit. Und es ergibt sich weiterhin die Frage nach der Harmonie beider Prinzipien: Naturnotwendigkeit und Freiheit, das Problem der Seligkeit. Alle diese und die daran anknüpfenden Fragen werden im letzten Abschnitt noch näher zu behandeln sein.

β) Eudaimonismus und Glückseligkeit.

Es ist Kant vorgeworfen worden, er habe, nachdem er seinen siegreichen Kampf gegen den Eudaimonismus geführt habe, den vielverpönten Begriff unter einem anderen Namen wieder eingeführt, nämlich unter dem der Glückseligkeit. Doch diese Behauptung ist grundverkehrt. Ebenso unzutreffend ist der Kant gemachte Vorwurf, er habe in seiner gelehrten Weltfremdheit nicht gesehen und anerkannt, daß das Streben nach Glück unaustilgbar in der Natur des Menschen begründet sei. Darauf können wir Kant selber antworten lassen; er spricht sich zu beiden Punkten deutlich genug aus: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Dann die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist

[73]) Kr.d.pr.V., S. 99.
[74]) Kr.d.pr.V., S. 147.

nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem . . ." [75]) Den empirisch-psychologischen Begriff der Glückseligkeit schaltet Kant keineswegs aus, und er sieht sehr wohl, daß er garnicht ausgeschaltet werden kann, ebensowenig wie die Selbstliebe ausgeschaltet werden kann: „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit [empirische Glückseligkeit] und das Prinzip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrund der Willkür zu machen, das Prinzip der Selbstliebe." [76]) Kant verlangt nicht, daß dieses Streben nach subjektiver Befriedigung, die Glückseligkeit im empirischen Sinne, aufgegeben werden soll. „Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips [des empirischen] von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf garnicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enhält, teils weil der Mangel derselben Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten." [77]) Dieser Gedanke der empirischen Glückseligkeit als oberster Bestimmungsgrund unseres Handelns, als letzter Zweck genommen, ist das Prinzip des Eudaimonismus. Diesen bekämpft Kant heftig. Er läßt aber den Gedanken einer empirischen Glückseligkeit als den eines bloß bedingten Zweckes, als Zweck unter Zwecken und somit als durchaus berechtigten Gedanken bestehen. Diesem Begriff der Glückseligkeit haben wir aber bei Kant noch einen anderen gegenüber zu stellen, ja, es tritt dieser Begriff sogar noch in einer dritten, sehr wesentlichen, später noch zu erörternden Bedeutung auf. Der jetzt zu untersuchende Gedanke der Glückseligkeit ist im Gegensatz zu dem empirischen Begriff nicht auf das W o h l des einzelnen, sondern auf seine sittliche Bestimmung gerichtet. Es ist in diesem Bezuge Glückseligkeit „die bloße Idee eines Zustandes". Glückseligkeit ist der Zustand, in dem ich mich befinde, wenn ich mein Wollen nach dem moralischen Gesetz gerichtet halte. Dies ist Glückseligkeit „ganz genau in Proportion zur Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein)". Aber auch dieser Zustand als absoluter genommen, würde Eudaimonismus bedeuten; wird er aber nur als subjektiv genommen, so kann von einer eudaimonistischen Auffassung gar keine Rede sein. Es handelt sich allein darum, daß Glückseligkeit nicht als letzter Zweck genommen werden darf, sondern das moralische Gesetz. D i e s e r Gedanke der Glückseligkeit ist nicht der Bestimmungsgrund, sondern nur die Folge des sittlichen Handelns. Kant erklärt, „daß sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit als Folge derselben wenigstens als möglich denken lasse; dagegen daß Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können, daß also das oberste Gut Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite

[75]) Kr.d.pr.V., S. 28.
[76]) Kr.d.pr.V., S. 25.
[77]) Kr.d.pr.V., S. 108.

Element desselben ausmache, doch so, daß diese nur die moralisch bedingte, aber doch notwendige Folge der ersteren sei." [78]) Dieser Begriff der Glückseligkeit ist von dem empirisch-subjektiven ganz verschieden. So wie zwischen dem homo sensibilis und dem homo intelligibilis eine stete Dialektik, eine unaufhebbare Spannung herrscht, so auch zwischen dem Glückseligkeitsbestreben des empirisch und dem des sittlich sich bestimmenden Menschen, d. h. zwischen Glückseligkeit aus Lust und Glückseligkeit aus Freiheit.

Unter diesen Umständen ist es in keiner Weise begreiflich, inwiefern man Kant Verachtung des Stoffes oder gar umgekehrt eine versteckte eudaimonistische Grundhaltung vorwerfen konnte. Man sieht ja auf Schritt und Tritt immer wieder, wie Kant den Begriff der Materie als unumgänglichen Faktor in sein System einschaltet und verarbeitet; denn ohne diesen Stoff des Wollens kann garnichts geordnet und gewollt werden. Gerade auf Kant passen die Worte, die Schleiermacher, wenn er auch selbst gegen Kants „Formalismus" ankämpft, in seinen „Reden über die Religion" an die großen Geister richtet: „Sie zeigen dem Untätigen, bloß spekulativen Idealisten, der sein Wesen in einzelnen leeren Gedanken zersplittert, dasjenige tätig, was in ihm bloß träumend war und in dem, was er bisher verachtete, den Stoff, den er eigentlich bearbeiten soll . . . ". [79])

B. Die Idee Gottes.

I. Das höchste Gut (Gott).

1. Die „durchgängige Bestimmung".

Es war schon darauf hingewiesen worden, daß wir durch den Gedanken eines unüberbrückbaren Zwiespalts zwischen homo sensibilis und homo intelligibilis auf die Frage nach einer letzten Harmonie geführt werden. Dies ist der Ansatzpunkt aller Religionsphilosophie und bedeutet die Frage nach Gott. Denn im Endlichen, sahen wir, ist eine Auflösung nicht möglich. Dieser Frage gilt es jetzt nachzugehen.

Es wird gegen Kant oft im Sinne eines Einwandes gesagt, daß er die Religion auf die Moral gegründet habe. Ich kann mich dem Gedanken Kurt Sternbergs nicht anschließen, wenn er behauptet, daß die Religionsphilosophie der schwächste Teil der Kantischen Philosophie sei, „in welcher er sich am wenigsten von dem eng begrenzten Standpunkt der Aufklärung entfernt." Ebensowenig ist nach meinem Dafürhalten der Behauptung beizupflichten, daß bei Kant „die religiösen Grundgedanken als bloße Postulate der praktischen Vernunft" zu betrachten seien. [80]) Es bleibt einmal die Frage offen, inwieweit es nicht doch berechtigt ist, die Religion von der Moral aus zu begründen; zweitens ob es denn zutrifft, daß bei Kant „die religiösen Grundgedanken als bloße Postulate der praktischen Vernunft" erscheinen. [81]) Daß

[78]) Kr.d.pr.V., S. 137.
[79]) „Reden über die Religion", S. 10.
[80]) Kurt Sternberg: „Neukantische Aufgaben", S. 27.
[81]) s. auch Titius: „Auch Kant und die Idealisten wußten im Grunde ganz genau, daß die Religion nur zu analysieren nicht zu schaffen vermochten, wenn auch dieser Sachverhalt durch ihren Moralismus oder Intellektualismus verdunkelt wurde." („Natur und Gott", S. 760).

Kant in seiner Religionsphilosophie bloßer Rationalist gewesen sei oder zumindest sich hier am wenigsten vom Rationalismus gelöst habe, ist eine Behauptung, die sich nicht halten läßt. Die rationale Philosophie geht von unbewiesenen Sätzen aus, die sie dogmatisch an die Spitze ihrer Untersuchungen stellt, um dann von hier aus weiter zu deduzieren. Es ist nicht nötig, erst bis zur Kantischen Religionsphilosophie vorzuschreiten, um zu erweisen, daß Kant nicht so vorgegangen sein kann. Es liegt im Gedanken seines Systems begründet, daß er diese Art des Philosophierens zurückweisen mußte. Zeigt Kant nicht auch in der Ablehnung der rationalistischen Gottesbeweise, vornehmlich des ontologischen, deutlich, wo er steht? Während die Rationalisten den Gedanken Gottes als den Inbegriff aller Prädikate dogmatisch hypostasieren und von hier ihr System ableiten, kommt Kant vom System aus zum Gottesbegriff: Wir dürfen von diesem obersten Einheitsbegriff nicht das moralische Gesetz ableiten (Kr. d. r. V. S. 846), sondern umgekehrt: vom moralischen Gesetz kommen wir zu Gott. Es ist auch keineswegs so, daß das moralische Gesetz ohne Gott kein Bestehen und keine Giltigkeit hätte, sondern „das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein . . . .“. [82]) Diese beiden Reiche, Natur und Freiheit, sind zwei für sich bestehende, getrennt zu betrachtende, unter eigenen Prinzipien stehende Gebiete: „Zwei so ungleichartige Prinzipien als Natur und Freiheit können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben . . .“ [83]) Die Verknüpfung dieser Prinzipien ist nur möglich in einer höchsten Einheit. Wir hatten gesehen, daß die Dialektik zwischen homo sensibilis und homo intelligibilis nicht anders lösbar war als in einem solchen höchsten Einheitsbegriff. Zu diesem führt uns das moralische Gesetz. Und hier setzt der weitere Einwand gegen Kant ein, nämlich der, daß er die Religion auf die Moral gegründet habe. Darauf ist zu antworten: soll damit behauptet werden, daß Kant die Welt der Natur völlig bei der Bestimmung des Gottesbegriffs ausschaltet, so ist das falsch; soll aber gesagt werden, daß wir ohne den Begriff des moralischen Gesetzes nicht zur Betimmung des Gottesbegriffes kommen, so wäre dies kein Einwand, der Kant treffen könnte, weil es sich in der Tat so verhält und verhalten muß. Was die erste Behauptung anlangt, so ist es sicher, daß in die Gottesidee das Reich der Natur miteingeschlossen werden muß. Denn was das Ganze umfaßt, darf einen wesentlichen Teil des Ganzen nicht auslassen; es muß eine Verbindung mit den Teilen haben. Diese Verbindung ist in Kantischer Fassung noch anders zu begründen als es beispielsweise Titius in seinem Werk „Natur und Gott“ in ausdeutender Anknüpfung an Kant darlegt. „Die Glaubenswelt“, sagt Titius, sei „die Welt der Ideale der persönlichen Freiheit und Unsterblichkeit, die gewußte Welt, die des raum-zeitlichen lückenlos determinierten Kausalzusammenhangs.“ Eine Verbindung bestände zwischen den beiden Bereichen nur insofern, „als die zwei Welten und zwei Menschen die beiden stets voneinander getrennten Seiten einer Welt, eines Menschen wären; die Vernunftwelt würde in dem nach reinen Verstandesbegriffen handelnden Subjekt sowie in Schönheit und Zweckmäßigkeit mancher Naturphänomene in die sinnliche Welt gleichsam hineinragen.“ [84])

[82]) Kr.d.Urt., S. 321.
[83]) Kr.d.Urt., S. 355.
[84]) A. Titius: „Natur und Gott“, S. 7/8.

Eben dieses Verhältnis des Reichs der Erscheinungen, der Natur zum Gottesbegriff soll nun aufgezeigt werden, damit dieser Begriff einer „höchsten Realität", wie Kant sagt, gewonnen werden kann.

2. Moralische Teleologie.

Dabei müssen wir wieder vom Begriff des homo sensibilis und des homo intelligibilis und der zwischen ihnen herrschenden dialektischen Spannung ausgehen. Von hier aus geht der Weg zum Gottesbegriff. Wir werden zu ihm geführt, weil eine endgültige Lösung dieser tragischen Heteronomie im Endlichen nicht möglich ist. Der Mensch ist notwendig zwischen „Sinnenglück" und „Seelenfrieden" gestellt. Haben wir aber den Gedanken dieser unaufhebbaren Dialektik, so müssen wir den Gedanken einer letzten Harmonie notwendig als ihren Gegensatz mitsetzen. Dieser Gedanke letzter Harmonie kann sich aber dann folgerichtig nicht nur auf eines der beiden Reiche, Naturnotwendigkeit oder Freiheit erstrecken, sondern umfaßt notwendig beide. Hier setzt Kant wieder bei der Kritik des physikotheologischen Gottesbeweises ein. Kant schätzt diesen Beweis von den drei Beweisen der rationalen Metaphysik deswegen am meisten, weil er überhaupt nach einem Zweck fragt. Freilich ist der Ausgangspunkt der Physikotheologen falsch gewählt, daher können sie zu keinem richtigen Ergebnis kommen. In der Kette der Erscheinungen gelangen wir zu keinem Endzweck. „Denn wozu sind alle jene künstlichen Naturdinge, wozu der Mensch selbst, bei dem wir, als bei dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen,wozu ist diese gesamte Natur da, und was ist der Endzweck so großer und mannigfaltiger Kunst?" [85]) Da aber „Erfahrung unserer Vernunft niemals völlig Genüge" tut, so müssen wir weiter fragen nach dem letzten Zweck alles Seienden, den wir in der Natur nicht finden können: „. . . Endzweck ist bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden." [86]) Demgemäß reicht der physikotheologische Beweis auch „darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen gibt noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkürlichen Zusatz, ersetzen muß". [87]) Bei der Kritik und Ablehnung bleibt Kant aber nicht stehen, sondern geht sofort dazu über, dem Begriff der Physikotheologie einen Begriff der Moraltheologie gegenüberzustellen (Kr. d. Urt. S. 306). So wird nun zu zeigen sein, ob wir von hier zu einer vollen Erfassung des Gottesbegriffs kommen können. Wir hatten bereits gesehen, daß ein vollkommen nach dem moralischen Gesetz bestimmter Wille (ein heiliger Wille) für uns nicht erreichbar ist, da wir die Zwecke, die wir uns als homo sensibilis setzen, nicht zu völliger Übereinstimmung mit unserem moralisch bestimmten Willen zu bringen vermögen. Da aber das moralische Gesetz eine unbedingte Forderung, ein „Postulat der reinen praktischen Vernunft", wie Kant sagt, bedeutet, so müssen wir die Erreichung der völligen „Reinigkeit des Willens" wenigstens

[85]) Kr.d.Urt., S. 352.
[86]) Kr.d.Urt., S. 326.
[87]) Kr.d.Urt., S. 355.

seiner Möglichkeit nach voraussetzen, von welchem der von uns allein zu erreichende Zustand (Tugend) die Abweichung wäre. Den letzten zu erreichenden Zweck, das absolute Zusammenstimmen vom homo sensibilis und homo intelligibilis, von natürlichem und sittlich bestimmten Willen nennt Kant das höchste Gut oder Gott. Hiermit ist die Behauptung bewiesen, daß die Dialektik von homo sensibilis und homo intelligibilis, von Sein und Sollen, von Naturnotwendigkeit und Freiheit der Ausgangspunkt aller kritischen Religionsphilosophie ist. Es ist völlig richtig, wenn Kant sagt, es sei im Begriff des höchsten Gutes das moralische Gesetz als Bedingung schon mit eingeschlossen (Kr. d. pr. V., S. 127). Die Voraussetzung hinwiederum des moralischen Gesetzes ist die Freiheit. So nennt Kant auch das höchste Gut die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" (Kr. d. pr. V., S. 125). Aus diesem Begriff der Totalität entspringt wiederum eine Dialektik des Scheins, da sich die menschliche Vernunft genötigt sieht, sich das Unbedingte als wirklich vorzustellen. Das moralische Gesetz selbst ist nicht die Bedingung Gottes, denn „es verbindet uns für sich allein". Aber der Begriff Gottes setzt das moralische Gesetz voraus. Das höchste Gut oder, wie Kant sagt, das „Reich Gottes" umfaßt den ganzen Bereich der praktischen Vernunft. Der Begriff Gottes aber beruht auf dem moralischen Gesetz. Dieses verbindet uns unerachtet der Tatsache, daß dem empirischen Menschen eine solche absolute Bestimmung nicht erreichbar ist. Da wir aber auf diese Weise zu einer völligen Reinigkeit des Willens verbunden sind, so müssen wir annehmen, daß uns zu seiner Vollendung wenigstens die Möglichkeit, wenn auch nur in einem unendlichen Progressus, gegeben ist. Diese Möglichkeit ist das höchste Gut, der Begriff Gottes. Dabei ist folgendes zu beachten: Wir können von einer Harmonie oder besser von einer absoluten Gesetzlichkeit in der Natur, und wir können von einer Harmonie im Wollen (Reich der Freiheit) sprechen. Zum Gottesgedanken aber werden wir nur, wie Kant betont und wie schon gezeigt war, vom Wollen, nicht von der Natur her geführt. Der Mensch bestimmt sich nach Zwecken, sie sind „die Materie des Wollens" (Kr. d. Urt. S. 322). Die Zwecksetzung ist das Kennzeichen des wollenden Menschen. Die Natur setzt sich keine Zwecke, sie vollendet sich in einem ewigen notwendigen Ablauf. Der Gedanke einer Harmonie des Ganzen taucht erst mit dem Wollen auf, was im Gedanken des homo sensibilis und des homo intelligibilis ausführlicher dargelegt worden war. Hier zeigte sich ja jene Dialektik, jene Unerreichbarkeit der vollendeten sittlichen Bestimmung, so daß wir zu dem Gedanken einer letzten Harmonie, zum höchsten Gut oder Gott geführt werden.

Wie ist aber eine solche Harmonie überhaupt möglich? Wie kann der Begriff eines vollendet sittlich bestimmten Willens gedacht werden? Um ihn zu fassen, müssen wir annehmen, daß die Natur sich nach unseren Zwecken richtet. Was bedeutet nun aber dies? Warum muß die Natur sich nach unseren Zwecken richten? Und wie können wir uns dies vorstellen? Dazu müssen wir uns immer bewußt halten: das Moralische ist das Bestimmende, weil der Zweck das Letzte ist und nicht die Ursache. Die Kausalreihe kann nur von der Vergangenheit, von der Seite der „antecedentia" her bestimmt werden. Das Wollen, die Zweckreihe, bestimmt sich von der Zukunft her, von den „consequentia". Das Richtunggebende kann daher nur der Zweck sein, da

keine Zeitreihe rückwärts gerichtet sein kann. Wir werden sehen, daß die beiden entgegengesetzten Methoden, Naturnotwendigkeit und Freiheit, in durchaus dialektische Korrelation miteinander treten, wenn wir die Antwort auf die Frage zu geben versuchen, wie ist es möglich, daß die Natur sich nach unseren Zwecken richtet? M. a. W.: wie können Natur und Freiheit zusammenstimmen oder, wie Kant es ausdrückt: welches ist die „allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten . . . . . zu denken?“ [88]) Um uns über den Gedanken der Übereinstimmung von Natur und Freiheit klar zu werden, müssen wir den Kantischen Begriff der „durchgängigen Bestimmung“ näher erörtern, wobei ganz deutlich werden wird, daß Kant die Natur in den Gottesbegriff einbezieht. Wenn wir uns den gewaltigen Prozeß des Weltgeschehens vorstellen, so ist es schlechterdings nicht einzusehen, wie es erklärlich werden kann, daß sich uns nicht ein Chaos, sondern ein geordnetes Ganze darbietet. Wir müssen also eine Harmonie zwischen den Dingen annehmen, die es gestattet, „daß ein Ding zusammen mit den Prädikaten des andern bestehen kann.“ Es war bei der Behandlung der Dialektik des Scheins im ersten Abschnitt der Untersuchung gezeigt worden, daß ein Schein dadurch entspringt, daß in Einzelfragen einem Gegenstand sowohl das eine als auch das entgegengesetzte Prädikat zukommen kann, und daß die Entscheidung hierbei je nach dem Stande der Wissenschaft relativ ist. Nun taucht aber die Frage auf: gibt es denn nicht die Möglichkeit einer letzten Entscheidung, ein endgiltiges Zukommen? Wie sollten wir letzten Endes den Gedanken eines harmonisch geordneten Ganzen der Welt anders denken können als durch eine solche Lösung? Diese kann auf keinem logischen und auf keinem wissenschaftlichen Grund beruhen, sondern ist lediglich eine transzendentale Frage. „Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge, sofern sie mit ihren Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieses beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet außer dem Verhältnis zweier einander widerstreitender Prädikate jedes Ding noch im Verhältnis auf die gesamte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt. . . . . Das Prinzipium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloß die logische Form.“ [89]) Nach Kant ist dies der Gedanke Gottes. Es käme also „bei Gott“ nicht jedem Subjekt eines von zwei sich widerstreitenden Prädikaten objektiv, sondern absolut zu. Dies bedeutet den Gedanken eines absolut harmonisch geordneten Weltplans, durch den die Möglichkeit gegeben wird, daß ein Ding mit den Prädikaten des andern zusammen bestehen kann und noch mehr: „Der Satz: alles Existierende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengesetzter gegebenen, sondern auch von allen möglichen Prädikaten ihm immer eines zukomme, es werden durch diesen Satz nicht bloß die Prädikate untereinander logisch, sondern das Ding selbst mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate transzendental verglichen.“ [90]) Aus diesem Gedanken, der bei ihnen aber keineswegs so klar herausgestellt war, hatten die

[88]) Kr.d.pr.V., S. 167.
[89]) Kr.d.r.V., S. 599/600.
[90]) Kr.d.r.V., S. 601.

Rationalisten ein Wesen mit allen Eigenschaften gemacht, also einen Erfahrungsbegriff, wenngleich wir es hier doch allein mit einem transzendentalen Begriff zu tun haben. Es handelt sich hier nicht wie beim Rationalismus um den Inbegriff der Prädikate, sondern um ihr letztes Zukommen, welches die absolute Harmonie gewährleisten soll. Für uns ist ein solches absolutes Zukommen nur denk-, nicht aber erfahrbar, d. h. seiner Möglichkeit, nicht aber seiner Wirklichkeit nach geben. [91]) Daß wir dennoch den Gedanken einer Realität hier hineintragen, beruht auf ganz anderen Voraussetzungen, liegt in der Dialektik unseres Denkens begründet. Dies wird an anderer Stelle zu erörtern sein. Bei dem Gedanken der „durchgängigen Bestimmung" handelt es sich keineswegs um eine Aufhebung der Gegensätze. Der Begriff der „Coincidentia oppositorum" der Scholastik ist ein ganz anderer als der Kantische Gedanke der durchgängigen Bestimmung. Der Begriff der „Coincidentia oppositorum" ist von Augustin her auf Nicolaus von Cues übergegangen und von diesem in seiner „Docta ignorantia" zu besonderer Ausprägung gebracht worden. Der Gedanke der Einheit hat für Cues keinen begrifflichen Gegensatz mehr, er ist oberstes Prinzip, er ist Wesen und Gedanke Gottes. Alles Endliche dagegen ist begrenzt durch seinen Gegensatz. Gott ist die Einheit aller Prädikate. [92]) Somit ist jedes einzelne Prädikat und sein Gegensatz dadurch in Gott vereint als es an der Allheit der Einheit partizipiert. „Die höchste Fülle kommt aber der Einheit zu . . . . . Da diese Einheit von allem Verhältnis und allem Konkreten ganz und gar frei ist, so hat sie offenbar keinen Gegensatz. Das absolut Größte ist daher eine Einheit, die alles ist, und in der alles ist, weil es das Größte ist. Weil es keinen Gegensatz hat, so koincidiert mit ihm auch das Kleinste, es ist daher auch in allem." [93]) Der Gedanke der durchgängigen Bestimmung ist auch ein wesentlich anderer als der der gesetzlich bestimmten Ordnung der Natur, den Spinoza mit dem Gedanken Gottes identifiziert. Bei Spinoza handelt es sich um die Ordnung und das Gleichmaß, die durch die Gesetzlichkeit der Natur gewährleistet werden. Diese ist mit Gott identisch: „ . . . . . 3. will ich aus einigen Beispielen der Schrift zeigen, daß die Schrift selbst unter den Ratschlüssen oder Willensakten Gottes und folglich auch unter seiner Vorsehung nichts anderes versteht als eben die Vorsehung der Natur wie sie aus ihren ewigen Gesetzen mit Notwendigkeit folgt" . . . „ . . . . ; oder wenn jemand behaupten wolle, Gott tue etwas entgegen den Naturgesetzen, so müßte er zugleich auch behaupten, Gott tue etwas seiner eigenen Natur entgegen, was höchst widersinnig ist. Das könnte auch leicht daraus bewiesen werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht und Fähigkeit selber ist, die göttliche Macht aber das eigentste Wesen Gottes. [94]) Man sieht leicht, daß der Kantische Begriff der durchgängigen Bestimmung mit der dogmatisch-logistischen Auffassung Spinozas nichts zu tun hat. Denn was Spinozas Gedanken bezeichnen, wäre allein die kategoriale Ordnung der Natur, mithin wäre Gott für Spinoza oberste Kategorie. Bei Kant

---

[91]) s. dazu S. 28 ff.

[92]) Es handelt sich hier wieder um den dogmatischen Gedanken des Inbegriffs.

[93]) „De Docta ignorantia", übers. v. Scharpff Kap. 2, S. 5.

[94]) „Theologisch-Politischer-Traktat", Kap. 6, S. 112/113.

handelt es sich jedoch um die Möglichkeit einer absolut harmonisch geordneten und zwar so geordneten Natur, daß sie für unsere Zwecke die besten Mittel abgibt. Also sind Naturgesetzlichkeit und absolute Harmonie nicht gleichbedeutend miteinander, da der Gedanke des Zweckes in der Naturgesetzlichkeit nichts zu tun hat, wohl aber im Gedanken der „besten Welt". Denn die Welt soll ja gerade die für unsere Z w e c k e bestgeordnete sein. Dies folgt aus dem Gedanken des moralischen Gesetzes, welches das Bestimmende gegenüber der Natur ist. Dieses Bestimmende liegt im Gedanken des Zweckes, des Gerichtetseins — gegenüber dem bloßen Ablauf der Natur — begründet und besagt den „Primat" der reinen praktischen Vernunft. Sollen wir uns nach dem Gedanken der sittlichen Vollendung bestimmen, so müßte die Natur sich als eine völlig harmonisch für unsere Zwecke geordnete darbieten, d. h. die Entstehung der Zwecke müßte so gedacht sein, daß sich die Möglichkeit vollständigen Zusammenstimmens mit unserem sittlichen Wollen ergibt. Denn über diese Entstehung, die Bedingung der Verwirklichung des moralischen Gesetzes sind wir nicht Herr. Insofern ist Gott der Urheber der Welt. Anders können wir uns Gott als Ursache der Dinge nicht denken. „Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gut vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott." [95]) Wenn wir zurückgehen auf das, was in der ersten und zweiten Antinomie gesagt war, so erinnern wir uns, daß der Gedanke eines Anfangs der Welt von Kant abgelehnt worden war. Anfang kann nur als empirischer Zeitpunkt gedacht werden, also als empirischer Begriff. Hier aber haben wir es mit einem anderen Begriff des Anfangs zu tun. Gott ist, wie Kant auch sagt, der „moralische Urheber" der Welt. Der Abstand Kants von der Physikotheologie wird hier ganz deutlich: der Zweckgedanke wird nicht in die Natur selbst verlegt. Es handelt sich vielmehr darum, die Natur so geordnet zu denken, daß eine absolute Harmonie der Zwecke möglich wird. Voraussetzung einer solchen Harmonie ist die moralische Teleologie, die nach dem sittlichen Zweck bestimmte Reihe, die der Kausalreihe entgegensteht. Es muß nochmals darauf hingewiesen werden, daß die Zweckreihe gegenüber der ablaufenden Kausalreihe das Bestimmende ist. Sie weist über sich selbst hinaus auf einen höchsten Zweck, auf Gott. Nur vom Reich der Zwecke aus kommen wir zu Gott, nicht vom Reich der Natur her. Dies ist der Gedanke der moralischen Teleologie „Denn wir finden weder in der transzendentalen, noch natürlichen Theologie, soweit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Natursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Einheit als einem notwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er unmittelbar allem

[95]) Kr.d.pr.V., S. 144.

Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei, ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung von Natur und Freiheit ermangele."[96]) So ist Gott Anfang und Ende der Welt: ihr Urheber, indem er sie durchgängig bestimmt macht zum Zwecke der moralischen Teleologie und ihr Ende als „höchstes Gut", als unbedingt letztes Glied der moralischen Zweckreihe. So ist Gott „die Wahrheit und das Leben".

II. Das Zusammenstimmen von Natur und Freiheit.

1. Dämonie.

Wie die Übereinstimmung von Natur und Freiheit, d. h. wie Gott im letzten Grunde gedacht werden kann — dies ist eine metaphysische Frage, die Kant, wie wir später sehen werden, wohl aufnimmt, deren letzte Beantwortung er aber in die „Geheimnisse" verweist.

Diese große Frage nach dem Zusammenstimmen von Natur und Freiheit ist es letztens, die jener metaphysischen „Angst" zugrunde liegt, die u. a. Rudolf Otto und Martin Heidegger als die Grundlage aller Metaphysik überhaupt bezeichnen. Es ist die Angst, die aus dem Bewußtsein der ewigen Dialektik zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit geboren wird. Gottes Wege bleiben dunkel; wir wissen nicht, welche Lose er uns wirft. Wir können Gott nicht in die Karten sehen. Und Angst erfaßt uns vor dem unsichtbaren Walten, vor der Dämonie des Ewigen. Daß der die Metaphysik ablehnende Rationalist aus seiner Grundeinstellung heraus diese Angst nicht kannte oder anerkannte, darauf hat Arthur Liebert eingehender in seiner „Dialektik" hingewiesen.[97]) Dem rationalistischen Prinzip der logisch-mathematischen Erfaßbarkeit der Wirklichkeit entsprach auch seine Auffassung von einer logisch-mathematischen Erfaßbarkeit Gottes.

Rudolf Otto weist in seinen Ausführungen über die „Divination" und „Dämonie"[98]) auf Goethes Ahnung des Dämonischen und gibt als Zeugnis dafür folgendes Bekenntnis Goethes:

> „So waltete bei meiner Bekanntschaft mit Schiller durchaus etwas Dämonisches ob. Wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden. Aber daß wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte und Schiller der philosophischen Spekulation müde zu werden anfing, war von Bedeutung und für beide von größtem Erfolg."[99])

Es ist klar ersichtlich, daß unter dem Dämonischen hier etwas anderes verstanden werden soll als das, was beispielsweise Kant unter „Dämonologie" versteht. Dämonologie ist nach Kant diese Vorstellung: ein mächtiges Wesen herrscht durch seine Gewalt über die Natur auch über den Menschen. Hier bleiben wir nur im Naturgeschehen befangen, von dem Zusammenstimmen von Natur und Freiheit, von Religion im eigentlichen Sinne ist gar keine Rede, „denn die Vernunft hat vermittelst ihrer moralischen Prinzipien zuerst den Begriff von Gott hervorbringen können."[100]) Das Dämonische

---

[96]) Kr.d.r.V., S. 842/43.
[97]) Arth. Liebert „Geist und Welt der Dialektik", S. 127—29.
[98]) Rudolf Otto: „Das Heilige", S. 149 ff.
[99]) zit. ebendort, S. 157.
[100]) Kr.d.Urt., S. 317/318.

aber, das in den Goetheschen Worten bezeichnet ist, ist der Gedanke, daß wir nicht wissen, was uns „zubereitet" ist. M. a. W.: wir stehen unter göttlicher „Fügung", und das Zusammenstimmen von Natur und Freiheit ist für uns nie erfahrbar; ihren letzten Grund erfassen wir nicht. „Eure Wege sind nicht meine Wege." Wir wissen nicht, warum Goethe und Schiller gerade an diesem von Goethe geschilderten Zeitpunkt zusammentreffen mußten: „wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden". Wir müssen glauben, daß uns die besten Mittel für unsere Zwecke zubereitet sind. Dies ewig Unentschleierte, für uns nicht Faßbare an dem Zusammenstimmen von Natur und Wollen wird hier als das „Dämonische" bezeichnet. [101])

2. Tragik.

In diesem Zusammenhang ist auch auf das hinzuweisen, was wir die „Tragik" des Menschen nennen. Auch sie entspringt dem Gedanken der letzten Undurchdringlichkeit des Zusammenhanges von Natur und Freiheit. Sie ist von größter Bedeutung für das, war wir innerhalb unseres Wollens das „Vollbringen" nennen. Der Gedanke der Dämonie unserer Schicksale muß uns notwendig auf den Gedanken der Unverantwortlichkeit bringen. Wie steht es hiermit? Sind wir frei oder determiniert? Aus dem Gedanken der Dämonie könnte man einen Einwand gegen die Freiheit des Willens konstruieren. Um diesen Einwand als unberechtigt abzuweisen, müssen wir zunächst den Gedanken der Tragik näher untersuchen.

Was folgt aus allem bisher Gesagten? Wir erkannten, daß der Mensch nicht Herr über die Entstehung der Zwecke ist. Er kann Kausalketten nicht hervorbringen; den Stoff, die Materie für sein Wollen muß er als gegeben hinnehmen. Bismarck drückt diesen Gedanken einmal so aus: „Der Mensch kann den Strom der Zeit nicht schaffen und nicht lenken, er kann nur auf ihm fahren und steuern." Die Materie des Wollens entsteht, der Mensch hat diese Materie mit seinem Wollen zu bearbeiten, aber er kann sie nicht selber für seine Zwecke schaffen. Der Arzt, der seinen Patienten vom Tode erretten möchte, der Staatsmann, der sein Vaterland vor dem Untergang bewahren will, sie können den Stoff, der ihnen die Erreichung ihres Zieles gewährleisten würde, nicht noch zu ihren besonderen Zwecken hervorbringen. Sie können nur die Mittel auswählen, die ihnen nach Lage der Umstände, nach Berücksichtigung aller Einzelheiten als die gebotenen erscheinen. Über diese Umstände selbst sind sie nicht Herr; sie werden ihnen als Materie ihres Wollens gegeben. Also steht das Vollbringen eben aus diesem Grunde letztens nicht in ihrer Hand. Hier liegt die Wurzel des Begriffs aller menschlichen Tragik: es ist die ewig unüberbrückbare Kluft zwischen Wollen und Vollbringen. Das ganze Leben ist angefüllt mit dieser Tragik: hier der Feldherr, vielleicht der größte Stratege seiner Zeit, der seine Truppen nicht zum Siege führen konnte, weil Brot und Munition fehlten oder Seuchen im Lager ausbrachen; dort die Eltern, die ihre Kinder zu tüchtigen Menschen erziehen wollen, aber die schlechten Anlagen der Kinder stehen

[101]) Paul Tillich identifiziert das Dämonische mit der Sünde „Das Dämonische ist die Verkehrung des Schöpferischen und gehört als solches zu den Erscheinungen der Wesenswidrigkeit oder Sünde." (Paul Tillich, „Das Dämonische", S. 18).

ihrem Vorhaben hindernd im Wege, der natürlich entstandene Stoff, der ihnen für ihr Wollen gegeben wurde, den sie nicht schaffen konnten. Unzählige Male ist diese Tragik im Drama gestaltet worden: Hamlet, der die Rache für den Mord an seinem Vater aufschiebt, weil seine zögernde, zaudernde Natur ihn hindert; Klärchen kann Egmont, die Hoffnung des Landes, nicht retten, weil ihre Überredungskunst und ihre Leidenschaft es nicht vermögen, eine dumpfe Volksmenge für den Gedanken der Freiheit zu entflammen. Es ist das ewige: „Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen das Gute, finde ich nicht" (Römer 7, 18, 19). Diese Frage menschlicher Tragik ist letzten Endes gegründet auf die Frage nach dem Zusammenkommen von Natur und Freiheit. Hier aber liegt der Grund der Glaubensfrage. Wir müssen glauben, daß Gottes Wille darin besteht, uns die besten Mittel für unsere Zwecke zu „schaffen". Gewißheit auf Grund eines Beweises gibt es hier nicht mehr. Diese, die letzte Frage nach dem Weltzusammenhang ist wiederum dialektisch. Wir müssen zur Vollendung des sittlichen Gesetzes einen solchen harmonischen Weltzusammenhang annehmen, und doch bleibt er uns ewig verborgen. Schleiermacher spricht von dem Gedanken der „Ahnung" eines letzten, eines obersten Weltgrundes. Fries nennt diesen Gedanken das Vermögen der „Divination" einer „objektiven Teleologie der Welt". Der Gedanke der „Ahnung" wird weiter verfolgt von Rudolf Otto, von Albert Görland. Görland ist von Jakobi beeinflußt. Für Görland ist die „Ahnung" ein „Urphänomen" des religiösen Bewußtseins." [102]) Hierauf wird später noch kurz einzugehen sein.

Nun aber könnte jener schon erwähnte Einwand auftauchen: es besteht jene ewige dialektische Spannung zwischen Wollen und Vollbringen, d. h. das Vollbringen wird von uns gefordert, doch die dazu erforderte Materie steht nicht in unserer Hand; sie wird uns gegeben, ohne daß wir auf sie einen Einfluß zu üben vermöchten. Ja, aber sind wir dann überhaupt noch frei? Kann man uns dann für den Ausgang unseres Wollens verantwortlich machen? Sind unsere Handlungen nicht determiniert durch den uns zugänglichen Stoff? Die Bejahung dieser Frage wäre vollkommen falsch. Weil der Mensch nicht schöpferisch ist im letzten Sinne, d. h. weil er die Materie nicht schaffen kann, ist er doch keineswegs unfrei. Wollten wir aus diesem Grund die Freiheit leugnen, so würden wir damit sagen, Freiheit sei nur, wenn wir absolute Freiheit behaupten könnten, d. h. wenn Freiheit die einzige Methode wäre. Dies bedeutete aber den fehlerhaften Gedanken der Ausschaltung der Natur; denn damit würde auch der Gottesgedanke stürzen; denn Gott ist die Harmonie b e i d e r Reiche. Es ist scharf hervorzuheben: Freiheit ist deswegen, weil der Gedanke der Wahl besteht, nur eine absolute Wahl ist uns nicht möglich. Jemand, beispielsweise, ist als Thronfolger geboren. Er trägt aber ganz andere Neigungen und völlig andere Anlagen in sich. Hier haben wir wieder den Gedanken der Tragik. Er kann diese Anlagen, die er nicht geschaffen hat, nur mit seinem Wollen zu dem Zweck bearbeiten, der ihm von seiner Pflicht geboten scheint. Er muß wählen. Niemand kann ihn von dieser Wahl befreien, die er unter dem Gesichtspunkt der Pflicht vorzunehmen hat. Aber wieweit gelingt es ihm, sich darnach zu bestimmen, wieweit kann es ihm gelingen? Wieweit ist er verantwortlich für ein Mißlingen? Niemand kann ihn von seiner Verantwortlichkeit freispre-

[102]) Alb. Görland: „Religionsphilosophie", S. 141 f.

chen. Und in dem Grade, in dem jemand Verantwortung zu tragen fähig ist, und in dem er es vermag, sich nach der letzten Harmonie, dem Sittlichen oder Richtigen, was dasselbe bedeutet, zu bestimmen, liegt die Kraft der „Persönlichkeit" begründet. Aber wir können nur die objektive Harmonie erreichen und befördern, nie die absolute. Hier setzt die noch zu erörternde Frage der Gnade und Erlösung ein.

Aus alledem resultiert nun eine weitere Frage, die an dieser Stelle nur Frage bleiben soll: wenn wir von einem absolut harmonisch geordneten Ganzen (Gott) sprechen, so muß doch auch das Böse in diese Harmonie eingeschlossen sein! Und ist dann noch von Harmonie zu sprechen? Liegt hier nicht ein unauflösbarer Widerspruch? Doch davon später. Was uns zunächst zu beschäftigen hat, ist die Frage nach der Realität Gottes.

C. Die Realität Gottes.

I. Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes.

„Die Gottheit als solche gilt in allen geistigen Religionen, zumal in der christlichen als unerkennbar. Kants Dialektik ist im Grunde nur die logische Beweisführung für diesen Satz. Realität . . . . . beruht darauf, daß der Gegenstand in der sinnlichen Anschauung, in Raum und Zeit gegeben werden kann. Eine solche Realität kann natürlich nur sinnlichen Einzeldingen zukommen, nicht Gott, dem über Raum und Zeit und Sinnlichkeit schlechthin erhabenen Wesen. Ist ein Gegenstand der Wissenschaft nur das in Raum und Zeit Erkennbare, so kann Gott intelligible Realität, nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Gibt es gleichwohl irgend eine Erkenntnis Gottes, die diesen Namen verdient, so müssen doch alle Anschauungen, unter denen wir Gottes Wesen oder die Art seines Wirkens vergegenwärtigen, weil sämtlich sinnlichen Ursprungs, notwendig inadäquat sein, also symbolischen Charakter tragen." [103])

So lautet eine bedeutsame Stelle in dem schon zitierten Werk von Titius. Sie zielt auf das hin, was als wesentliche Frage noch zu betrachten ist.

Die Frage nach der Realität Gottes ist eine alte Streitfrage in der Religionsphilosophie und in der Theologie. Gott ist lebendig, Gott ist gegenwärtig, Gott ist Wirklichkeit, diese Aussagen begegnen uns immer wieder. Zu ihrer Unterstützung zieht man stets neue Bibelstellen heran. Wie aber kann Gott Wirklichkeit sein? Von der Möglichkeit Gottes, d. h. der Idee Gottes, war schon die Rede. Wie steht es aber mit der Wirklichkeit Gottes? Wenn wir uns an das erinnern, was in der „Kritik der reinen Vernunft" über Möglichkeit und Wirklichkeit gesagt ist, vornehmlich an das Beispiel von den hundert möglichen und den hundert wirklichen Talern, so sehen wir uns in einiger Verlegenheit. An dieser Stelle sagt Kant ganz deutlich, daß der Wirklichkeit gegenüber der Möglichkeit kein weiteres Merkmal zukomme. Das gleiche gilt von dem Wesen gegenüber der Existenz eines Dinges, was bei der Behandlung des ontologischen Gottesbeweises schon dargelegt worden war. Sage ich: „Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott — — — — — —" [104]) Möglichkeit und Wirk-

[103]) Arthur Titius: „Natur und Gott", S. 757.
[104]) Kr.d.r.V., S. 627.

lichkeit unterscheiden sich durch den Begriff der Zeit. Möglich heißt Dasein zu irgend einer Zeit, wirklich Dasein zu einer bestimmten Zeit. Nun war aber gesagt worden, die Idee Gottes bedeute die Allheit je möglicher Erkenntnisse und Erlebnisse in Harmonie gedacht. Der Gedanke einer solchen Totalität kann aber zu keiner bestimmten Zeit als daseiend gedacht werden; denn die Allheit hat kein Dasein im theoretischen Verstande. Wendet man also den Gedanken der Wirklichkeit in diesem Sinne auf die Idee Gottes an, so verwickelt man sich unumgänglich in Widersprüche. Ja, aber was dann? Wir behaupten doch die Wirklichkeit Gottes, die Theologen bekennen sich doch zu seiner Realität! Offenbar kommen wir so nicht weiter. Wir müssen uns ernsthaft die Frage vorlegen, was haben wir getan, wenn wir sagen: „Gott ist"? Wir haben den Gedanken Gottes hypostasiert.

II. Die Hypostasierung der Idee.

1. Der Begriff der Hypostase.

Was aber bedeutet die Hypostase? Die Hypostase ist eine Funktion unserer reinen Vernunft. Sie bedeutet das Transzendieren der Idee über sich selbst hinaus. Zur Verdeutlichung dieser Behauptung müssen wir etwas weiter ausholen. Die Idee ist eine reine Denkform, aber es liegt in der Dialektik unseres Denkens begründet, daß sie über sich selbst hinaus auf ihr Gegenteil, das Bedingte, geht. Der Gedanke der Bedingung hat als notwendigen Gegensatz den des Bedingten und umgekehrt: das Bedingte ist ohne die Bedingung nicht möglich. Ein Bewußtsein, das nur reine Formen als Bedingungen enthält, ist in abgeschlossener Weise nicht denkbar. Es ist folglich mit der reinen Denkform die Korrelation auf das Bedingte gegeben. [105]) So steht der Idee der Freiheit ein durch sie bedingtes Reich der Freiheit gegenüber. Der Idee der Allheit je möglicher Erscheinungen (Idee der Welt) steht das Reich der Erscheinungen gegenüber. Diese Reiche sind bestimmt, d. h. sie sind als geordnetes Ganze nur denkbar durch die Idee. Folglich müssen wir die Realität der Idee voraussetzen. Aber Realität, so wurde doch im ersten Abschnitt der Untersuchung in Anlehnung an Kants Analytik gesagt, kann nur sinnlich empfindbaren Einzelgegenständen zukommen, und wer dürfte von der Idee jemals behaupten, sie sei ein einzelner Gegenstand? Wir haben es also hier mit jener anderen Art der Dialektik des Scheins zu tun, mit jenem „heilsamen" oder „unhintertreiblichen" Schein, mit jener Dialektik des Scheins, die Kant der von ihm bekämpften der rationalen Metaphysik entgegensetzt. Unter Realität ist in diesem Bezug etwas ganz anderes zu verstehen, als die sinnliche Empfindbarkeit eines Gegenstandes. Wir verdeutlichen uns dieses am besten an Folgendem: Die Idee der absoluten Einheit aller Erscheinungen, so war gesagt worden, setzt sich im Akt der Hypostasierung das Reich der Erscheinungen, das Bedingte gegenüber. Das Bedingte andererseits vermag ohne seine Bedingungen nicht zu bestehen. Zur Verdeutlichung dessen, was diese Funktion unseres Geistes besagt, müssen wir einen Mittelbegriff einschalten. Wir können die Idee der Welt nicht als Realität denken und tun es dennoch, d. h. was tun wir? Wir denken die Einzelheiten, d. h. jede der Einzelheiten als harmonisch bedingt durch die Einheit.

[105]) s. S. 18.

In der Funktion der Hypostase wird der dialektische Versuch unternommen, diese Einheit in einem Begriff zu erfassen. Was in diesem Bezuge „Begriff" bedeutet, wird noch erörtert werden. Durch die Funktion der Hypostase haben wir die Idee als Realität gesetzt. Das bedeutet in diesem Zusammenhang — und dies war mit jenem „Mittelbegriff" gemeint — den Gedanken des Kosmos. Der Kosmos ist nicht die Idee der Welt und nicht eine empirische Einzelheit, sondern ist der Begriff, der aus ihnen beiden im Akt der Hypostasierung gesetzt wird. Es ist der Gedanke des harmonisch geordneten Alls der Erscheinungen, nicht als Idee, sondern als Realität der Idee. Der Akt der Hypostasierung bedeutet also ganz allgemein die Verdinglichung der Idee zur Realität der Idee. Daß dieser „Verdinglichung" nicht der Begriff eines Dinges als eines einzelnen Gegenstandes zugrunde liegt oder besser gelegt werden darf, das ist schon ausdrücklich betont worden. Nähere Begründung wird diese Behauptung noch bei der Ausführung des Symbolgedankens erfahren.

Das Gleiche wie von der Idee der Welt gilt von der Idee des Ich: die Realität der Idee in diesem Sinne ist nicht die Hypostasierung eines empirischen Einzelichs. Diesen Gedanken lehnt Kant als materialistisch energisch ab. Ich als Realität ist sozusagen verkörpertes System. Die „Idee des Ich" bedeutet die Möglichkeit zu einheitlichem Denken. „Ich" bedeutet die Fähigkeit zu einheitlichem Denken. „Ich" als Realität heißt nichts anderes als: Ich als denkendes Bewußtsein denke alle Einzelvorstellungen unter der Voraussetzung eines systematisch geordneten Ganzen, ohne welches die Einzelvorstellungen als solche nicht auftreten können. Dieses bedeutet der Begriff der Hypostase.

2. Der Begriff der Hypostase bei Kant.

Daß Kant den Begriff der Hypostase schon hat, darauf hat Arthur Liebert erst wieder in seinem letzten Aufsatz über „Goethes Platonismus" hingewiesen. Hier erklärt Liebert in Hinblick auf den Goetheschen Begriff der „Urpflanze": diese sei für Goethe nicht allein ein heuristisches Prinzip, eine „begrifflich-formale Einheitsfunktion der Vernunft" gewesen, sondern Wirklichkeit. Sie bedeutete für ihn auch nicht bloß subjektives Erlebnis, sondern Realität. Liebert fährt dann fort: „Mag vom Standpunkt einer rein psychologistisch gerichteten Erkenntnistheorie aus die Hypostasierung der Begriffe zu realen Gebilden den Tadel herausfordern — völlig anders liegt der Sachverhalt, was besonders betont sein mag, vom Standpunkt der kritizistischen Erkenntnistheorie aus —, so gehört doch jener Vorgang der Verdinglichung nicht nur zu den häufigsten und wichtigsten Akten unseres Geistes, er ist für unser Bewußtsein und unsere Erkenntnis vielmehr geradezu unentbehrlich und schlechthin notwendig. Ohne Hypostasierung gibt es überhaupt kein Wissen um die Erscheinungen, und statt den Prozeß der Hypostasierung zu bemängeln und als ein Zeichen fehlender Kritik und unzureichender Einsicht in den Umfang und die Geltung unserer Begriffe zu tadeln, sollte er in seinem sachlichen Wert und in seiner konstitutiven Bedeutung für die Erkenntnis beleuchtet und klar gestellt werden. Wichtigste Ansätze für eine solche Würdigung des Problems und des Verfahrens der Hypostase liegen

in der kritizistischen Erkenntnistheorie Kants vor."[106]) Nur dadurch, daß wir uns die Einzelheit unter der Bedingung der Einheit vorstellen, d. h. daß wir die Idee hypostasieren, gibt es Erkenntnis im transzendentalen Sinne. Wir kämen niemals über das Chaos hinaus zum Kosmos. Denselben Gedanken, den wir implicite bei Plato schon antreffen, finden wir bei Kant.

Kant kennt einen Begriff der berechtigten und einen Begriff der unberechtigten Hypostase. Wenn wir diese Begriffe, wie Kant es tut, betrachten in Hinblick auf die letzte und höchste Idee, die Idee Gottes, so ergibt sich bei richtiger Auffassung der Hypostase der Begriff der Realität Gottes unter der Bedingung des Vernunftglaubens, bei der unberechtigten Anwendung der Begriff des dogmatischen Anthropomorphismus.

a) Dogmatischer Anthropomorphismus.

Der Begriff des dogmatischen Anthropomorphismus ist im Zusammenhang mit der vierten Antinomie und der Kantischen Kritik der drei rationalen Gottesbeweise schon erörtert worden. Daher bedarf er an dieser Stelle nur kurzer Erwähnung. Der dogmatische Anthropomorphismus gehört in jenes Gebiet der Dialektik des Scheins, dem Kant in seiner transzendentalen Dialektik jene energische Abfuhr erteilt. Der „dogmatische Anthropomorphismus", wie ihn Kant in den „Prolegomenen" nennt, beruht auf der Hypostasierung des Begriffes einer letzten Einheit zu einem Wesen mit allen Eigenschaften. Eine solche Auffassung tadelt Kant bei Hume: „Hume hält sich immer daran, daß durch den bloßen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädikate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich garnichts bestimmtes denken, sondern es müssen Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können; — — —"[107]) Diese Hypostasierung der Idee Gottes zu einem Wesen hat seinen schon im ersten Abschnitt der Arbeit dargelegten Grund: „Daß wir aber hernach diese Idee vom Inbegriff aller Realität hypostasieren, kommt daher, weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann vermittelst der schon gedachten transzendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt."[108]) Gott, in dieser Weise als empirischer Einzelgegenstand genommen, würde aber bedeuten, daß ein empirischer Satz als letzte Prämisse gesetzt wird, was nach früheren Ausführungen bereits als völlig falsch erwiesen wurde (s. S. 18 oben). Hiermit befinden wir uns weitab von jeder kritisch-idealistischen Gottesauffassung. Denn der dogmatische Anthropomorphismus bedeutet die Hypostasierung der Idee als eines Erfahrungs-, als eines Verstandesbegriffs, was einen Widerspruch in sich besagt.

---

[106]) Arth. Liebert: „Goethes Platonismus", Kant-Studien Bd. 37, S. 32/33.
[107]) Prol. § 57, S. 357.
[108]) Kr.d.r.V., S. 610/11.

b) Der Vernunftglaube.

Ganz anders ist es mit dem zweiten, dem berechtigten Begriff der Hypostase beschaffen. Denn uns hindert nicht das Mindeste, die Ideen auch „als objektiv und hypostatisch anzunehmen". Ja, „es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transzendentalen Subreption dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen, und sich diese Einheit hypostatisch zu denken." [109]) Was dieses „als konstitutiv vorzustellen" bedeutet, werden wir noch später sehen. Wollen wir darlegen, was nun hier der Begriff der Hypostase Gottes als Realität besagen soll, so sind wir genötigt, von dem kritisch-idealistischen Bereich des Vernunftglaubens auszugehen. Dazu müssen wir uns gegenwärtig halten, was über die Idee Gottes gesagt worden war: der Begriff Gottes setzt das moralische Gesetz voraus, dieses die Idee der Freiheit. Zwar verbindet uns das moralische Gesetz „für sich allein" zu einer „völligen Reinigkeit des Willens" ohne jede Voraussetzung eines solchen Willens „als eines göttlichen Gebots". Es ist uns aber nicht möglich, uns vorzustellen, wie dieser letzte Zweck, nämlich die „völlige Reinigkeit des Willens" „wirklich werden soll", und sei es selbst allein in der Annäherung. Zu dieser Vorstellung bedarf es des Gedankens der „besten Welt", d. h. der Welt, die uns die besten Mittel für unsere Zwecke liefert, bedarf es mithin der Idee Gottes als des „moralischen Urhebers" der Welt. Dies bedeutet m. a. W., daß das Wirken Gottes auf die Vollendung des moralischen Gesetzes gerichtet ist. Gehen wir aber von dieser Grundanschauung aus, so folgt, daß das moralische Gesetz als ein göttliches Gebot zu befolgen ist; denn Gott hat die beste der Welten zur Verwirklichung des moralischen Gesetzes bewirkt. Dies ist der Kantische Begriff des Vernunftglaubens, zu dem das moralische Gesetz notwendig führt, den es aber nicht auf alle Fälle gebietet. Denn es handelt sich nicht um eine Erfahrungs-, sondern um eine Glaubenstatsache.

Wenn ich also sage: „Gott ist Wirklichkeit", was habe ich dann über die Realität Gottes ausgesagt? Ich habe die Idee Gottes hypostasiert, aber nicht als einen Verstandesbegriff, sondern ich habe Gott als objektive Realität anerkannt. Den Gedanken der objektiven Realität betont Kant immer wieder. Was aber soll hier der Begriff einer objektiven Realität bedeuten? Durch theoretischen (spekulativen) Vernunftgebrauch läßt sich das nicht erhellen. Wir vermögen die Realität Gottes nur im Gebiet der praktischen Vernunft zu erweisen: „ . . . . so wird dem Begriffe des Objekts eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes [110]) (zu keinem spekulativen Behuf) gegeben." [111]) Gott, die Idee der höchsten Totalität, kann nicht Realität sein, und doch hypostasieren wir kraft der Dialektik unseres Geistes diese Idee als eine reale. Aber dieses „in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes" ist noch näher zu untersuchen. Analog dem, was über die Idee der Welt und den Begriff des Kosmos gesagt war, müssen wir für die Gottes-

---

[109]) Kr.d.r.V., S. 647.
[110]) von mir gesperrt.
[111]) Kr.d.pr.V., S. 159.

idee ausführen: im Begriff der Totalität, so wurde schon im ersten Teil der Arbeit gesagt, liegt alle Dialektik des Scheins begründet. Unser Geist bezieht den Gedanken der Totalität auf ein Wirkliches, er hypostasiert die Idee. Diese Hypostasierung der Gottesidee trägt ihren besonderen Charakter. Gott ist Realität „in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes". Die Totalität als solche ist nicht als Realität denkbar. Nicht das Ganze, die letzte Harmonie ist wirklich, ist daseiend, sondern dieses ist die Realität Gottes: jede Einzelheit müssen wir uns bedingt denken durch den Gedanken der letzten Harmonie (Gott) und nur existent durch die Harmonie des göttlichen Weltplans. M. a. W.: jede Einzelheit ist an ihrer Stelle in ihrem besonderen Zusammenhang und ihrem Wesen bedeutungsvoll, ja unentbehrlich für das Ganze, für eine zu erstrebende absolute Harmonie. Es handelt sich nicht um die Realität der Harmonie, sondern um die Harmonie der Realität. Dies ist der Gedanke der objektiven, d. h. auf die Einzelheiten gehenden Realität Gottes. Es bedarf kaum eines Hinweises, daß der Gedanke der Hypostase von dem der Fiktion völlig verschieden, mit ihm nicht vergleichbar ist. Die Harmonie der Realität ist der Gedanke der besten, für unsere Zwecke geordneten Welt. Eine so geordnete Welt ist Voraussetzung zur Vollendung des moralischen Gesetzes. Dies ist der Gedanke der Realität Gottes „in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes". Nur so können wir, analog dem Gedanken des Kosmos, den Gedanken eines Reiches Gottes fassen. In den Gedanken des Reiches Gottes ist zum Unterschied vom Begriff des Kosmos der Gedanke des Zwecks einbezogen. Es blieb aber immer noch die Frage, warum wir denn das moralische Gesetz befolgen sollen. Wir können ja annehmen, jede unserer Handlungen sei ziel- und sinnlos, sei eine gleichgiltige Aeußerung in einem ungeheuren Chaos verschiedenster Willensbestrebungen. So sagt Karl Barth: „Und das ist die furchtbare Angst, die uns manchmal erfaßt, es könnte am Ende doch die Ungerechtigkeit das letzte Wort haben. Der entsetzliche Gedanke legt sich uns nahe, es könnte der ungerechte Wille, der uns jetzt jagt und rädert, der einzige, der tiefste Wille im Leben sein. Und der unmögliche Entschluß tut sich auf: mach deinen Frieden mit der Ungerechtigkeit! Ergib dich drein, daß die Welt eine Hölle ist und richte dich danach. Es ist einmal so." [112]) An diesem Punkte hat die Glaubensfrage einzusetzen. Wenn wir an Gott glauben, müssen wir annehmen, daß kein Chaos herrschen kann, weil jede Einzelheit bestimmt ist durch die letzte Harmonie, ohne die sie nicht bestehen kann. Nur so ist uns die Möglichkeit gegeben, uns nach der sittlichen Vollendung zu bestimmen, das moralische Gesetz zu befolgen als ein „göttliches Gebot". Dann ist es nicht mehr möglich, ein Chaos der Willensäußerungen anzunehmen, denn Gott ist die Bedingung der Verwirklichung des moralischen Gesetzes, des Reiches Gottes. „Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Objekt unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit, den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug, in unserem Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten. [113]) „Der Glaube an die Existenz Gottes" ist der „zur Möglichkeit des höchsten Guts" notwendige Gedanke. M. a. W.: das Sittengesetz gebietet uns, ohne daß wir aber Herr über die

[112]) Karl Barth: „Das Wort Gottes und die Theologie", S. 7.
[113]) Kr.d.Urt., S. 345.

Möglichkeiten der Befolgung wären, da wir die Kausalketten nicht schaffen. Der „Endzweck" unserer Pflicht, die Vollendung des Sittengesetzes kann nur unter der Bedingung Gottes als des Garanten einer moralischen Weltordnung gedacht werden, d. h. einer solchen Weltordnung, die uns die Möglichkeiten zur Befolgung unserer Pflicht gewährleistet. Diese Möglichkeit liegt aber im Gedanken einer von Gott geordneten „besten Welt" (Natur) als Bedingung zur praktischen Ausführung des Sittengesetzes. So kann Kant auch sagen, daß das höchste Gut, „da es nur unter der Bedingung Gottes stattfindet" mit der Pflicht „unzertrennlich verbunden sei, d. i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen." [114]) So findet auch Kants Ansicht ihre Begründung, daß Gott als höchste Realität zugleich regulativ und konstitutiv sei. Hier nun kommen wir auf die schon zitierte Stelle zurück, in der es heißt, daß es „unvermeidlich" sei, sich „dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen." (Kr. d. r. V., S. 647). Die Idee Gottes ist regulatives Prinzip als letzte höchste Einheit, konstitutiv dagegen für das Gebiet des Praktischen. In der Bezogenheit auf das Gebiet der Sittlichkeit ist die Idee Gottes zugleich immanent und konstitutiv „als Grund der Möglichkeit", „das notwendige Objekt der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen", ohne welches die Idee Gottes allein regulativ und transzendent wäre. [115]) Wir hatten gesehen, daß Kant konstitutive und regulative Prinzipien auch „erfahrungsbegründende" und „erfahrungsüberschreitende" nennt. Wir hatten ferner gesehen, daß die Idee nur das zweite bedeuten kann. Doch die Idee transzendiert über sich hinaus. Sie ist regulativ und wird zugleich — nicht für das durch Raum und Zeit bedingte Gebiet der theoretischen Vernunft, das wäre eine Unmöglichkeit — konstitutiv für das Gebiet des Praktischen. So zeigt sich schon in diesem Bezuge eine Dialektik des Scheins in Kantischer Prägung. Der Schein entsteht hier nicht dadurch, daß ein regulatives Prinzip fälschlich für ein konstitutives gehalten wird, sondern vielmehr dadurch, daß das oberste Einheitsprinzip notwendig beides, regulativ und konstitutiv, sein muß. Die Idee Gottes ist regulativ für den Gedanken der absoluten Harmonie, erfahrungsbegründend aber für ein Reich der Sittlichkeit. „Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Prinzip: dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich konstitutiv, d. i. praktisch bestimmend . . . ." [116])

Hier handelt es sich mithin um einen Schein, der nicht mehr „aufgelöst zu werden vermag. Es handelt sich um jenen „unvermeidlichen", jenen „heilsamen" Schein, der aus dem Prinzip des Geistes selbst entsteht, der Schein „als Naturanstalt seinem Zwecke nach". Dieser Schein vermag nicht aufgelöst zu werden, weil es sich um einen transzendentalen, von empirischem Inhalt völlig freien Schein handelt. Wir haben es nicht mit einem subjektiven Schein zu tun, denn Gott ist „objektive Realität".

III. Das Glaubensurteil.

Welcher Geltungswert kann dem Glaubensurteil zugesprochen werden?

[114]) s. Kr.d.pr.V., S. 144.
[115]) s. Kr.d.pr.V., S.155/56.
[116]) Kr.d.Urt., S. 330.

Arth. Liebert teilt in seinem „Problem der Geltung" den Gesamtsinn der Geltungsidee ein in den psychologischen und den logischen Geltungswert. Die psychologische Geltungsreihe eignet dem Empirismus, die logische liegt dem Kritizismus zugrunde. [117]) „Religionsphilosophie und Kunstphilosophie", so sagt Liebert, „sind als Philosophie, also als Wissenschaft, als Erkenntnis . . . . . theoretische Geltungen, die sich auf eine, dem psychologischen Geltungsgedanken gegenüber durchaus autonome Grundverfassung und Gesetzlichkeit stützen." [118]) Was hier erörtert werden soll, ist nicht der subjektive Akt eines bestimmten Glaubenserlebnisses. Mit der Hypostasierung eines solchen Glaubenserlebnisses hat es im Grunde der Begriff der „Ahnung" in der Religionsphilosophie Schleiermachers, Ottos und Görlands zu tun. Das Urteil: ich glaube an Gott, kann kein subjektives sein, denn es wird als allgemeingiltiges behauptet. Mit der Betonung des bloßen Erlebnischarakters ist dem Glaubensurteil keineswegs Genüge geschehen. Heinrich Maier betont in seiner „Wahrheit und Wirklichkeit", daß die Glaubensvorstellungen sich gerade von den Phantasievorstellungen dadurch unterscheiden, „daß sie sich an Erkenntnisvorstellungen anzulehnen suchen." „Das eben", so fährt Maier fort, „unterscheidet in letzter Linie den Glauben von der bewußten Illusion". [119]) Absolut jedoch ist das Glaubensurteil ebenfalls nicht, denn es ist kein Urteil über Ordnungsweisen, sondern es geht auf den schon geordneten Stoff. Das Glaubensurteil ist als ein objektives Urteil anzusprechen, weil es auf die Beurteilung von Einzelheiten gerichtet ist. Die Gottesidee ist der Gedanke einer letzten Ordnungsweise, die auf die Harmonie beider Reiche, Natur und Freiheit, geht. Der Glaube bezieht sich aber auf das Ordnungsmaterial, auf die einheitlich geordnete Materie, die so geordnete Materie, die in ihrem Ordnungsbestand, und zwar in jeder Einzelheit dieses Bestandes, die moralische Vollkommenheit, das absolut harmonisch geordnete Ganze gewährleistet. Mithin ist das Glaubensurteil als Urteil über Einzelheiten von objektiver Geltung, und so ist die Idee Gottes „objektive Realität".

D. Gottesidee und Theologie.

I. Religionsphilosophie, Religion und Theologie in ihrem Verhältnis zueinander.

Bisher war nachgewiesen worden, daß Gott objektive Realität zuzuerkennen sei, und daß diese Realität eine dialektische ist, m. a. W., daß sie auf einem transzendentalen Schein beruht.

Es bleibt uns nun aber noch eine sehr wesentliche Frage zu erörtern, nämlich die, wie diese als objektiv erwiesene Realität vorgestellt werden kann, d. h. m. a. W., wie kann sie zum Ausdruck gelangen? Um die Hypostasierung eines subjektiven Glaubenserlebnisses, so sahen wir, handelt es sich nicht; denn dann wäre ein objektiver Schein dieser Realität eine contradictio in adiecto. Die Frage des Ausdrucks im hier bezeichneten Sinne muß also eine allgemeine, eine nicht nur subjektiv gültige sein. Und eben diese Frage ist die Frage, die sich die Theologie zu stellen hat. Es handelt

[117]) Arth. Liebert: „Das Problem der Geltung", S. 11 ff.
[118]) Arth. Liebert: „Das Problem der Geltung", S. 17.
[119]) das. S. 65; s. auch S. 83 Anm. der vorliegenden Arbeit.

sich nicht darum, wie ein bedingter empirischer Mensch sich Gott vorstellt. Vermutlich wird er sich ihn, je nach der Situation, in der er sich Gott gegenüber gerade befindet, auf die verschiedenste Weise vorstellen. Nein, es handelt sich ganz objektiv um die Frage, zu welchem Ausdruck kann Gott als Realität überhaupt gelangen? Wir werden sehen, daß es sich in diesem „zum Ausdruck kommen" wiederum um einen Schein handelt, den ich zum Unterschied von dem der Realität Gottes zugrunde liegenden transzendentalen Schein, den „transzendenten" Schein nennen möchte. Diese Frage des Ausdrucks ist die Frage der Theologie. Die Theologie hat es mit der Darstellung Gottes und der religiösen Fragen zu tun. Ehe auf diese Art des Ausdrucks näher eingegangen werden soll, scheint es zur Klärung der Bedeutung dieser Fragen des Ausdrucks und ihrer Erläuterung durch Beispiele religiöser Fragen, die sich ihrerseits wieder als dialektische erweisen werden, zweckvoll, auf das Verhältnis von Religionsphilosophie, Religion und Theologie näher einzugehen. Auf die Schwierigkeit, aber auch die Notwendigkeit einer Abgrenzung zwischen Religionsphilosophie und Religion hat Arth. Liebert in seiner „Dialektik" nachdrücklich hingewiesen. Auf die Notwendigkeit einer religionsphilosophischen Fundierung der Theologie, die sich als eine dialektische darstellen müsse, machte Liebert in mehrfachen eingehenden Erörterungen in seinen Übungen über „Erkenntnistheorie" (Wintersemester 1931/32 und Sommersemester 1932) eindringlich aufmerksam.

Die Frage nach der Realität Gottes ist die Frage der Religionsphilosophie, der Religion und der Theologie. Die Religionsphilosophie ist die Frage nach der Realität Gottes oder, was dasselbe besagt, nach der Möglichkeit der Realität Gottes. Die Religion bejaht die Realitat Gottes. Der Gegensatz zu beiden Begriffen ist der Atheismus. Ich möchte ihn den formalen und den materialen Atheismus nennen. Der formale oder philosophische Atheismus kann die Frage aus seinem System heraus garnicht erst stellen. Das beste Beispiel dafür ist die materialistische Geschichtsauffassung. Die materialistische Auffassung kennt nur eine Ordnungsweise von Bewußtseinsinhalten: das Kausalgesetz. Wohl gibt es, wie Arth. Liebert in seinem Aufsatz „Materialistische Geschichtsphilosophie" betont, einen Zweig dieser Richtung, der den Zweckgedanken kennt.[120]) Aber selbst diese Richtung, die den Zweckgedanken zugibt, erkennt ihn nur als einen unter anderen Bewußtseinsinhalten. Was aber das Wesentliche ist: auch der Zweckgedanke steht für diese Richtung unter der Methode der Kausalität und besteht für sie keinesfalls als eigene Methode. Aus dem System Kants geht klar und folgerichtig hervor, daß von hier aus nicht zum Begriff Gottes vorgeschritten werden kann. Der formale Atheismus ist wegen seines methodischen Grundfehlers absolut abzulehnen. Anders der materiale Atheismus. Er stellt wohl die Frage nach Gott, erkennt diese Frage als berechtigt an, gibt aber eine negative Antwort. Dieser Form des Atheismus ist der Beweis aus dem Vernunftglauben entgegen zu stellen.

Die Religionsphilosophie, so war gesagt worden, stellt die Frage nach der Möglichkeit der Realität Gottes und der religiösen Fragen. Die Religion bejaht diese Frage und gibt eine bestimmte Antwort. Nun müssen wir aber

---

[120]) A. Liebert: „Materialistische Geschichtsauffassung" in „Handwörterbuch der Soziologie" (1931), S. 360—70.

hierbei zweierlei unterscheiden. Einmal haben wir es mit gewissen religiösen Grundfragen zu tun, welche — religionsphilosophisch gesehen — in jeder Religion auftreten müssen, soll sie als eine solche überhaupt angesprochen werden. Zu diesen gehören die sogleich zu erörternden Fragen der Erlösung, Seligkeit usf. Sie sind das Kennzeichen der echten Religion deswegen, weil wir nur vom Gebiet des Moralischen zur Religion kommen können, und vom Bereich des Moralischen aus werden wir notwendig auf sie geführt. Dieses möchte ich den formalen Gehalt der Religion nennen. Andererseits haben wir es mit den verschiedenen Antworten zu tun, die die verschiedenen Religionen auf diese formal-religiösen Fragen geben. Dieses soll als der positive Gehalt der Religion oder als die positive Religion bezeichnet werden. In diesen Zusammenhang kommt die Theologie noch nicht herein. Der Theologie fällt die Aufgabe der Deutung der Antworten zu.

II. Die religiösen Fragen.

1. Sünde und Erlösung.

Im Kapitel über die Idee Gottes war Gott als die absolute Harmonie je möglicher Erkenntnisse, Bestrebungen und Begehrungen oder, was dasselbe besagt, als die absolute Harmonie von Natur und Wollen bezeichnet worden. Damit war die Frage nach der Stellung, die die Sünde, die das Böse in dieser absoluten Harmonie einnimmt, damit war im Grunde die Frage nach der Erlösung offen geblieben. Wenn Gott absolute Harmonie sein soll, wie kann dann das Böse, das unrichtige Wollen (als welches es auch Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" ausdrücklich versteht), wie kann die Sünde überhaupt gedacht werden? Es müßte dann doch die Sünde in die Harmonie eingeschlossen werden. Wie aber ist es uns möglich, diese innerhalb der Harmonie überhaupt zu denken? Hier müssen wir genau unterscheiden zwischen Sünde im objektiven und Sünde im absoluten Sinne. Der Begriff der Sünde muß von diesen beiden Gesichtspunkten her betrachtet werden. Es handelt sich m. a. W. um die Frage, was ist eine sündige Handlung im Ganzen des nach dem Sittengesetz bestimmten Wollens der Menschheit, und was ist Sünde absolut gesehen (als Widerspruch zur absolut letzten Harmonie), d. h. was ist Sünde „bei Gott"? Betrachten wir zunächst die erste Frage näher. Dem Bösen liegt eine tiefgreifende Dialektik der menschlichen Natur zugrunde: wir sollen uns sittlich bestimmen und nehmen doch das Unrichtige in die Maxime unseres Handelns auf, handeln böse. Der Grund liegt in dem „natürlichen Hange des Menschen zum Bösen", der die Maxime seines Handelns beeinflußt, wenngleich — und das ist wesentlich — er doch das Sittengesetz als die einzig berechtigte Maxime seines Handelns erkannt hat. Das Böse entspringt aber nicht, wie so viele Theologen lehren, aus der Sinnlichkeit; denn die Sinnlichkeit, so betont Kant, ist garnicht böse, sie ist uns „anerschaffen", hat uns nicht zu „Urhebern" („Rel. innerh. d. Grenz. d. bloß. V.", S. 36). Nur im Bereich der Freiheit kann von gut und böse überhaupt gesprochen werden, nur das Selbstverschuldete kann uns zugerechnet werden. Allein wir haben einen Hang in uns, die Sinnlichkeit als Triebfeder unseres Handelns zu nehmen und nicht die Vernunft. Die Herkunft dieses Hanges ist nicht genetisch zu verstehen, als „Anerbung" von den ersten Eltern her (das. S. 42). Dies würde die Tilgung des

Gedankens der Freiheit besagen. Denn das Handeln der Voreltern ist nicht bestimmend für unser Handeln. Es gelte dafür, so sagt Kant, das Wort des Ovid: „ . . . . . genus et proavus et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto". [121]) Der Ursprung des Bösen ist nach Kant im genetischen Sinne überhaupt nicht zu erklären: „ . . . . . für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne" (das. S. 46). Daß wir aber die Sinnlichkeit zuweilen in der Maxime unseres Handelns zur Herrschaft kommen lassen, obgleich wir die Einsicht in das Richtige haben mögen, ist ein Problem unserer Natur oder besser der Dialektik unserer Natur. Unsere Anlage ist nicht eindeutig gerichtet, und stets gilt es für uns, sich wieder von neuem zu entscheiden. Jede neue Handlung, sagt Kant, muß so betrachtet werden, als ob wir sie im Stande völliger Unschuld vornehmen. Das will besagen: weder können wir uns mit unserer erblichen Anlage entschuldigen, noch gibt es für unser endliches Dasein ein endgiltiges Entscheiden. Hier nun liegt der Beginn der zweiten Frage, nämlich der, was ist Sünde „bei Gott"? Denn hier zeigt sich ein scheinbarer Widerspruch. Wenn es kein endgiltiges Entscheiden zum Guten für uns gibt, dann müßte Gott ja das Böse zugelassen haben! Dann aber wäre Gott doch nicht als „moralischer Urheber der Welt" als der Gedanke der absoluten Harmonie zu bezeichnen! Hier aber treffen wir wieder auf die Dialektik des Bösen und des Erlösungsgedankens. Das Böse ist für uns objektiv unrichtig, schlecht, wird uns als sündige Tat zugerechnet und muß uns als solche zugerechnet werden. Aber dennoch liegt in dem Gedanken des Bösen zugleich die Frage nach seiner Aufhebung, der Erlösung, m. a. W. der absoluten Entscheidung. Diese aber liegt bei Gott, denn Gott ist letzte Harmonie. Wie unsere böse Tat (Sünde) in diese letzte Harmonie eingeordnet ist, welche Stelle ihr hier zukommt, vermögen wir nicht zu entscheiden. Wir wissen nicht, ob diese oder jene böse Tat der absoluten Harmonie entgegensteht; denn objektiv richtig und absolut richtig ist nicht dasselbe. Begnadigt doch Jesus in seines Vaters Namen selbst den Mörder am Kreuz, der so schwer „vor den Menschen" gesündigt hat. Und sagt Gott nicht auch: „Eure Wege sind nicht meine Wege", d. h. was ihr für richtig erachtet, ist es noch nicht in meinem Sinne! Diese Hinweise auf die Bibel beabsichtigen jedoch hier nur eine Verstärkung der bisherigen religionsphilosophischen Ausführungen, in Wahrheit haben wir nun schon das Gebiet der Religion erreicht; denn die Religionsphilosophie hat in dieser Frage nicht weiter als bis zu den oben erörterten Ausführungen zu gehen. Religionsphilosophisch besteht das Problem der Erlösung seiner Möglichkeit nach im Gedanken des Befreitseins aus dem Zustand bloß objektiver Vollkommenheit. Arthur Liebert, welcher in seiner Dialektik ausdrücklich auf die Notwendigkeit und Schwierigkeit einer Grenzziehung zwischen Religionsphilosophie und Religion hingewiesen hat, sagt über das religionsphilosophische Problem der Erlösung: „Die Dialektik der Erlösungsidee spricht sich unverkennbar mithin darin aus, daß der Gedanke der Erlösung, solange er innerhalb der Zuständigkeit der Metaphysik erwogen wird, — Problem ist und Problem bleibt! Selbst die Hypostasierung dieser Idee verhilft noch nicht zu jener Erlösungswirklichkeit, deren Zustandekommen der Religion vorbe-

[121]) Ovid, „Metamorphosen" XIII 140; zit. bei Kant in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 42.

halten ist, und mit der uns die Religion beschenkt." [122]) Kant faßt das Problem der Erlösung unter dem Gedanken der „Ergänzung" auf. Die vollkommene sittliche Bestimmung ist uns nicht möglich. Unsere Endlichkeit hindert uns daran. Das, was uns mangelt, kann von „der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise ergänzt werden, ohne daß sie [die Vernunft] sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe . . . .". [123]) Man sieht, hier ist schon der Übergang zu dem, was als formaler Gehalt der Religion bezeichnet wurde. Die formale Religion bejaht die Frage nach der Möglichkeit der Religion, sie setzt diesen Gedanken bereits als Wirklichkeit, ohne ihm freilich einen bestimmten Inhalt zu geben. Sie behauptet den Gedanken eines einstmaligen Befreitseins von der bloß objektiven Vollkommenheit. Sie nimmt ihn also für ein ins Unendliche verlängertes Dasein als vollziehbar an. In diesem Zusammenhang sei nochmals an die Worte erinnert, mit denen Jesu dem Mörder am Kreuz Erlösung verheißt: „Wahrlich, ich sage Dir, heute noch wirst Du mit mir im Paradiese sein!" (Luc. 23, 43). Einen bestimmten Inhalt erhält aber der Gedanke der Erlösung in der formalen Religion noch nicht. Dies ist erst der Fall in den positiven Religionen, die auf den allgemeinen Gedanken der Erlösung eine verschiedene Antwort geben (z. B. Buddhismus und Christentum). Die positive Religion muß den Gedanken von objektiv und absolut nun weiterführen. Sie fragt nach der Art der Sündenberichtigung (Erlösung). Zwischen objektiv und absolut muß es für sie eine Brücke geben. „Die Kluft zwischen Gott und Mensch", wie Titius es nennt, muß ausgefüllt werden, was für Grisebach, wie schon erwähnt, ein unmögliches Unterfangen bedeutet. Es ist die Kluft zwischen objektiv und absolut. Die positive Religion antwortet hier (für das Christentum) mit dem Kreuzestode Christi. „Man erkennt leicht, daß die Idee des Gottmenschen, der sich selbst als Schuldopfer für die sündige Menschheit darbringt, den religiösen Gedanken auf den universalsten und konzentriertesten Ausdruck bringt. Die Scheidung zwischen Gott und Mensch ist hier so tief in der sündigen Natur des Menschen und in der ewigen Weltordnung Gottes begründet, daß sie nur durch eine von Gott selbst ausgehende Sühnung der Schuld und Neuschöpfung der Menschheit überwunden werden kann." [124]) Hier erst im Gedanken des Kreuzestodes Jesu hat das Problem der Erlösung einen bestimmten Inhalt. Die Wendung in den von Titius zitierten Worten „. . . auf den universalsten und konzentriertesten Ausdruck bringt" weist schon weiter auf den Gedanken des Symbols, der aber erst in der Frage der Theologie erörtert werden kann.

2. Gnade.

Die Frage der Gnade unterscheidet sich religionsphilosophisch nicht von der der Erlösung; sie fällt vielmehr in diesem Sinne mit der der Erlösung zusammen. Für die Religion bedeutet die Gnade den besonderen Akt der Erlösung: die Opferung des Sohnes Gottes zum Heile der sündigen Menschheit. Durch die Güte Gottes, durch den Akt göttlicher Gnade wird das Böse berichtigt, wird die Harmonie des Ganzen bewirkt. Im Akt der Gnade liegt

[122]) A. Liebert: „Geist und Welt der Dialektik", S. 158.
[123]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 200.
[124]) Art. Titius: „Ist systematische Theologie als Wissenschaft möglich"?, S. 25/26.

der Gedanke der Erlösung von bestimmten Menschen. Die Worte, die Jesus dem Mörder am Kreuz zurief, bedeuten nichts anderes als: deine Sünde, die die Menschen strafen mußten, wird dir bei Gott „vergeben". Was bedeutet dies aber, sie wird dir bei Gott „vergeben"? Es heißt m. a. W.: deine Tat wird durch göttliche Weisheit dem absoluten Ganzen eingefügt, sie steht nicht in absolutem Widerspruch zur letzten Harmonie. Gnade ist also der Akt der Unrechtsberichtigung bei einem bestimmten Menschen. Von diesem Standpunkt aus muß jedes „Moralisieren" (nicht die Moral) als unberechtigt abgewiesen werden. Kant lehnt den Gedanken der Gnade in einem bestimmten Sinne ab. Er erklärt, von Gnade könnten wir im Grunde nur unter dem Gesichtspunkt einer übersinnlichen Kausalität sprechen, und dies sei ein Widerspruch. Gnade bedeute, daß wir zur Unterstützung unseres moralischen Wollens eines übernatürlichen Beistandes teilhaftig werden könnten, welches ein unvollziehbarer Gedanke sei.[125])

3. Seligkeit (Glückseligkeit).

Der Gedanke der Vollkommenheit liegt im Gedanken der Einheit von Natur und Wollen. Die Idee Gottes ist die Voraussetzung dieser Einheit. Die Forderung: „Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist", ist eine Forderung, die nur im Jenseits vollziehbar ist. Sie setzt den Gedanken der Unsterblichkeit voraus, d. h. den Gedanken eines ins Unendliche verlängerten Strebens. Vollkommenheit heißt hier absolute Vollkommenheit, die auch die Natur umfassen müßte. Der Gedanke der Vollkommenheit in diesem Sinne bedeutet den Gedanken der Seligkeit. Für uns endliche Menschen ist er nicht erfüllbar. Schiller drückt dies klar und schön mit den Worten aus:

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl,
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl."

Der vollkommene Mensch ist der göttliche Mensch. Es ist der selige Mensch, der erlöste Faust, der Mensch, bei dem Wollen und Tun nicht mehr in dialektischer Spannung miteinander stehen. Es ist der Gedanke der Glückseligkeit, wie ihn Kant in einer dritten Fassung dieses Begriffes kennt. Hierbei fallen Seligkeit und Glückseligkeit zusammen. Hier ist Glückseligkeit die Seligkeit des erlösten, des von aller empirischen Unzulänglichkeit, des von jedem „Erdenrest" befreiten Menschen.

III. Dogmatische und symbolische Theologie.

1. Dogmatische Theologie.

Es bleibt die Aufgabe der Theologie, die Antworten, die die Religion gibt, auszudeuten und darzustellen. Dies geschieht auf zweierlei Weise: entweder dogmatisch oder symbolisch. Folglich können wir von einer dogmatischen und einer symbolischen Theologie sprechen. Zu ihrer Unterscheidung wollen wir den Gedanken des Kreuzestodes Christi nochmals aufnehmen. Die dogmatische Theologie nimmt die Antwort ganz konkret, d. h. in die-

[125]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 223/24.

sem Fall als einen historischen Vorgang, der sich zu einer bestimmten Zeit mit allen Einzelheiten abgespielt hat. Für die dogmatische Theologie bedeutet dies also einen tatsächlichen Akt der Unrechtsberichtigung. Das Problem der Erlösung wird als eine Einzelheit dogmatisch hypostasiert. Die dogmatische Theologie in diesem Sinne ist widerspruchsvoll, denn das nie abgeschlossene, d. h. zu keiner Zeit abgeschlossene Böse kann seine Aufhebung nie in einer Einzeltatsache finden. M. a. W.: die Harmonie kann nie zu einer bestimmten Zeit vollendet gedacht werden. Hier haben wir wieder die Verwechslung von Einheit und Einzelheit.

2. Gott als Symbol.

a) Begriff des Symbols.

Der dogmatische Anthropomorphismus und somit auch die Hypostasierung Gottes als eines bestimmten Wesens war im Verfolg der Untersuchung als unrichtig abgelehnt worden. Nun war doch aber Gott als Realität erkannt und somit die Frage nach der Darstellung oder Ausdrückbarkeit dieses Begriffes aufgeworfen worden. Dies führt uns auf den Gegensatz der dogmatischen und symbolischen Theologie und die Frage nach Gott als Symbol.

Zunächst ist hier die Frage aufzuwerfen, was ist ein Symbol? Der Begriff des Symbols bedeutet: ein sinnlich konkreter Gegenstand wird als Ausdrucksmittel für einen abstrakten Gedanken genommen. Die Krone beispielsweise drückt den Gedanken einer bestimmten Machtfülle aus, die Wage den Gedanken der Gerechtigkeit. Das Symbol ist ein Ausdrucksmittel, durch das in den Eigenschaften eines konkreten Gegenstandes ein abstrakter Gedanke zur Darstellung gelangt. Es kommt dabei nicht auf den Gegenstand als solchen an, sondern darauf, daß einzelne seiner Eigenschaften am besten das Wesen der betreffenden abstrakten Vorstellung veranschaulichen. Das Symbol ist m. a. W. ein analoges Ausdrucksmittel. Es kommt immer auf eine teilweise Übereinstimmung der Eigenschaften mit dem betreffenden Gedanken an. Dieser selbst wird nie ganz erfaßt. Es sei an dieser Stelle schon angedeutet, daß hierin die Dialektik des Symbolbegriffs liegt. Dem naiven Bewußtsein erschien Gott in den Gegenständen, in den Eruptionen der Natur. Es glaubte im Brausen der Flüsse, im Rauschen der Bäume, in Donner und Blitz, in Sturm und Wetter das Wesen Gottes offenbart zu finden, welches ihm vornehmlich als Macht erschien. Nathan Soederblom hat in seinem Werk „Das Werden des Gottesglaubens" besonders auf diese Tatsache hingewiesen. [126]) Der Pantheismus, in dieser einen Gestalt auch als Panentheismus bezeichnet, nimmt die unabsehbare Vielfältigkeit, Gestaltungskraft und Schönheit der Natur als Ausdruck göttlichen Wesens. Gott offenbart sich Mose in einem brennenden Dornbusch. Der Dornbusch ist das Symbol eines eifernden, zürnenden, eines flammenden Gottes. Das Christentum symbolisiert Gott als den gütigen, gerechten, allwissenden Vater. Daß aber von Religion im eigentlichen Sinne nur da gesprochen werden kann, wo neben dem Reich der

[126]) Nathan Soederblom: „Das Werden des Gottesglaubens", 1. A. 1916, übers. v. Rud. Stübe; 2. A. 1926, 3. Kap. „Die Macht".

Natur das der Zwecke (Freiheit) erkannt und anerkannt wird, das dürfte aus allem Vorhergehenden genügend bewiesen sein. Eine bloße Naturreligion widerspricht dem Gedanken der Religion.

Wieder liegt hier das Problem der Hypostase vor uns: der reine Gedanke geht über sich selbst hinaus; er bezieht sich auf einen konkreten Inhalt. Die Dialektik zwischen Form und Inhalt tritt uns offenkundig entgegen. Für einen empirisch nicht faßbaren Gedanken, Gott, wird eine sinnlich faßbare Form (Form also hier nicht im Sinn eines reinen Gedankens) gesucht, die uns diesen Gedanken vergegenwärtigen, versinnlichen (symbolisieren) soll.

Aber die Vernunftbegriffe stehen nach Kant nicht unter der sinnlichen Anschauung. Ja, aber worauf, so können wir berechtigterweise fragen, gründet sich denn diese unsere Fähigkeit der Versinnlichung abstrakter Begriffe? Welches Vermögen liegt ihr zugrunde? Es ist dies die „Einbildungskraft", die hier in ihre Rechte tritt.

b) Die Bedingung symbolischer Vorstellungen (Einbildungskraft).

α) Aesthetische und Vernunftideen.

Von der Einbildungskraft, dem „Vermögen der Anschauungen a priori" (Kr. d. Urt., S. 27) sagt Kant u. a.: „Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt."[127]) Der Akt der Versinnlichung beruht also auf dem Vermögen der Einbildungskraft. Was ist damit gemeint? Kant unterscheidet Verstandesbegriffe einerseits und ästhetische- und Vernunftideen andererseits, d. h. auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, „sofern sie doch nie eine Erkenntnis desselben werden können" [was hier gemeint ist, ist Erfahrungserkenntnis, s. dazu Kr. d. Urt. S. 200]. Die Verstandesbegriffe dagegen, die auf die Erkenntnis des Gegenstandes in der Anschauung gerichtet sind, müssen jederzeit demonstrabel sein, „d. i. der ihnen korrespondierende Gegenstand muß jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können . . . . . " (s. S. 201 das.). Und zwar muß der Gegenstand, das ist für Kant von Wichtigkeit, „adäquat" gegeben werden können, oder wie Kant es ausdrückt: dem Verstandesbegriff müsse jederzeit „eine adäquat korrespondierende Erfahrung untergelegt werden können" (s. S. 200 das.). Dagegen können die Vernunftideen „nie Erkenntnis des Gegenstandes" abgeben, denn der Begriff, auf den sie gehen, ist ein intelligibler Begriff. Die Einbildungskraft formt aus der Materie unseres Denkens, sofern es ein Vernunftbegriff ist, dessen sie sich bedient, dadurch, daß sie ihm eine Anschauung „unterschiebt" „eine ganz andere Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt". In der Kritik der reinen Vernunft (S. 181) nennt Kant das so entstandene Bild des Begriffes ein „Monogramm". Was sie daraus formt, in dem sie zwischen beiden Erkenntnisvermögen, Verstand und Vernunft, hin- und herspielt, ist die ästhetische Idee. Die ästhetische Idee ist „eine Vorstellung der Einbildungskraft", der wohl ein Begriff zugrunde liegt; aber die Einbildungskraft macht aus diesem Begriffe, indem sie ihn darzustellen versucht, eine dem Begriff nicht mehr völlig adäquate Vorstellung. Sie „spielt" mit ihm, macht ihn zu einem Gedan-

[127]) Kr.d.Urt., S. 168.

ken, „den keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann." (s. Kr. d. Urt. S. 168). In dieser Darstellung der Vernunftbegriffe (intelligible Ideen) strebt der menschliche Geist zu etwas über die Erfahrungsgrenze Liegendem hin ohne es freilich je zu erreichen. (s. das. S. 168). „Der Dichter wagt es", so sagt Kant, „Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dergl. zu versinnlichen; . . . . ." (Kr. d. Urt. S. 168). Welche Bedeutung die Einbildungskraft für die Kunst hat, wird hieraus ersichtlich, doch ist es hier nicht die Aufgabe, diese Bedeutung für die Kunst näher zu untersuchen. In dem Vermögen der Einbildungskraft liegt der Grund für eine Dialektik des Scheins in Kantischer Fundierung: einer abstrakten Vorstellung (einer intellektuellen Idee), ihrem Wesen nach nicht zu versinnlichen, wird dennoch, wie Kant es auch ausdrückt, eine Anschauung „untergeschoben". Dabei wird die Idee freilich ihrem Begriffe nach nicht ganz in der Darstellung erfaßt. Sie wird jedoch über sich selbst hinaus erweitert, indem ihr durch das auf Veranschaulichung gerichtete Vermögen der Einbildungskraft so mannigfach deutende Züge beigelegt werden, so daß dieses „Bild der Idee" nicht mehr in dem Begriff der Idee völlig aufgehen kann. „Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt — — —." [128]) Kant nennt dieses Vermögen der Einbildungskraft ein „schöpferisches" (Kr. d. Urt. S. 169) [129]).

β) Logische und ästhetische Attribute.

Worin aber drückt sich letzten Endes die Versinnlichung der Ideen aus? In den ästhetischen Attributen. Sie sind ebenfalls begründend für eine Dialektik des Scheins. Kant unterscheidet logische und ästhetische Attribute. Die logischen Attribute sind solche, die allein den abstrakten Begriff als solchen in seinem Wesen ausdrücken. Als ästhetische Attribute aber sind die zu bezeichnen, die den Begriff „über sich selbst hinaus erweitern", indem sie ihn — eben durch Beifügung dieser Attribute — in Beziehung zu anderen, analogen Vorstellungen setzen. Auf diese Weise erhält unser Denken eine Ahnung von dem Umfang (Umfang hier nicht im logischen Sinne) dieser intellektuellen Idee, die ihre Besonderheit hat als reine Idee und als versinnlichte oder „ästhetische" Idee. Kant sagt von den ästhetischen Attributen: „Sie stellen nicht wie die logischen Attribute, das, was in unseren Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas anderes vor, was der Einbildungskraft Anlaß gibt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann, und geben eine ästhetische Idee, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber, um das Gemüt zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet." [130]) Wenn der schon erwähnte Panentheismus und in gewisser Hinsicht auch die Religionsphilo-

[128]) Kr.d.Urt., S. 171.
[129]) s. dazu Arth. Liebert: „Erkenntnistheorie", Bd. 2, S. 26/27.
[130]) Kr.d.Urt., S. 169.

sophen der „Ahnung" Gott in der Natur dargestellt zu sehen glauben, wenn sie jede Erscheinungsform der Natur und alle diese in ihrer Gesamtheit als Gottes Wesen analog erklären, so kann man hier von jener Ahnung dieses ästhetischen Umfangs einer intellektuellen Idee sprechen. Somit haben wir es hier mit einem ganz berechtigten Gedanken in dieser Art der Gottesauffassung zu tun. Ein Fehler liegt nur darin, daß übersehen wird, daß dieser Gottesauffassung die volle Klärung über das Wesen Gottes, über Gott als reine Idee voranzugehen hat. So geht auch Kant vor, und so wurde versucht, in dieser Untersuchung vorzugehen. Die Aufdeckung allein der „ästhetischen" Idee Gottes genügt nicht zur Erfassung der Idee Gottes als solcher, sondern setzt diese vielmehr bei der ästhetischen Idee schon voraus. Die Realität Gottes als reine Idee wurde schon behandelt, nicht aber die Realität Gottes als ästhetische Idee. Die Realität in diesem Sinne gründet sich gleichfalls auf einen Schein, den wir im Gegensatz zu dem transzendentalen Schein der reinen Idee den transzendenten Schein nennen wollen. Hiervon wird noch zu reden sein.

c) Hypotypose.

α) Schematische Hypotypose.

Zunächst taucht aber noch die Frage auf: verfallen wir bei diesem Akt der Versinnlichung nicht in den Fehler des dogmatischen Anthropomorphismus, den Kant als unkritisch ablehnt? Die Kantische Unterscheidung von schematischer und symbolischer Hypotypose gibt die Vermeidung dieses Fehlers an die Hand. Kant unterscheidet diese beiden Formen der Versinnlichung. Die schematische Hypotypose ist die, „da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird", die symbolische Versinnlichung die, „da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird . . . . ." [131]) „Alle Anschauungen, die man Begriffen a priori unterlegt", so heißt es an anderer Stelle, „sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die ersteren direkte, die zweiten indirekte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersteren tun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urteilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die bloße Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz anderen Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden." [132]) Auf die schematische Versinnlichung (Hypotypose) braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Im Kapitel über den Schematismus ist von Kant dargelegt worden, wie die reinen Verstandesformen auf die Erscheinungswelt angewandt, wie sie in den Objekten gleichsam „dargestellt" werden. Es war auch schon an anderer Stelle darauf hingewiesen worden, daß die Bedingung des Schemas oder Bildes die Zeit ist, d. h. „dem Begriff, den der Verstand faßt, wird die korrespondierende Anschauung a priori gegeben." Ganz anders die symbolische Darstellung. Hier handelt es sich darum, daß Vernunftbegriffe zur Darstellung gebracht

[131]) Kr.d.Urt., S. 211.
[132]) Kr.d.Urt., S. 212.

werden, obgleich ihnen doch, so sagt Kant, „schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden" kann. Es soll an dieser Stelle nochmals auf den schon in anderem Zusammenhang zitierten Passus der Kantischen Dissertation hingewiesen werden, in der es hieß, daß es keine Anschauung von intellektuellen Dingen gäbe als eine „symbolische" (s. S. 19).

β) Symbolische Hypotypose.

Die schematische Hypotypose geht auf die Möglichkeit eines Gegenstandes, eine konkrete Einzelheit, gerade diese sucht sie darzustellen; die symbolische dagegen beruht auf „reiner Reflexion". Ein reiner Vernunftbegriff, die Idee Gottes, wird versinnlicht, dargestellt. Doch das Dargestellte ist nicht der Vernunftbegriff selber, wie der dogmatische Anthropomorphismus es nimmt, sondern eine besondere Form, unter der er erfaßt werden soll. Kant nennt in den „Prolegomena" diese Art der Hypostasierung im Gegensatz zum dogmatischen Anthropomorphismus den „symbolischen Anthropomorphismus" (Prol. § 57). Nur dann, wenn wir uns Gott schematisch vorstellen, geraten wir in jenen dogmatischen Anthropomorphismus, der auf die dogmatische Theologie führt, welche bereits als widerspruchsvoll abgelehnt wurde. Der Verstand geht stets auf Gegenstände. Allein nehmen wir die Idee Gottes nicht unter einer „direkten Anschauung, sondern nur nach Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung derselben über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff . . . .", so haben wir Gott symbolisiert, nicht schematisiert. [133])

d) Die Scheinrealität (transzendenter Schein).

Aus alle diesem ist ersichtlich, daß wir es beim Symbol nicht mit Realität in dem schon früher erwähnten Bezuge zu tun haben. Weder handelt es sich um eine Realität im Sinne der Kantischen Analytik (s. S. 15) noch um transzendentale Realität (s. S. 69 ff). Die transzendentale Realität, der transzendentale Schein gründen sich darauf, daß kraft der Hypotypose der reine Gedanke der Idee, die Einheit der Einzelheiten, als Realität gedacht wurde. Es handelt sich dabei, wie gesagt wurde, nicht um die Realität der Idee, sondern um die Idee der Realität, nämlich um die Realität je denkbarer Einzelheiten in Einheit gedacht oder, wie Kant sagt, das „All der Realität". Dieser Gedanke, der unsere Begriffe „im theoretischen Verstande" übersteigt, wird doch dem Gedanken nach gefaßt und ergab jenen objektiven, nicht mehr auflösbaren Schein, den wir den transzendentalen nennen. Die Vernunft bleibt aber bei diesem Prozeß der Hypostase der Idee zum Gedanken eines „Alls der Realität" nicht stehen. Sie entwickelt diesen Gedanken dialektisch weiter, indem sie auf die Möglichkeit des Ausdrucks dieses Gedankens geht. So können wir sagen, daß die Hypostase der Akt der Realisierung überhaupt ist; dagegen ist das Symbol die besondere Art der Symbolisierung, nämlich als Symbol und nicht als Schema. Die Dialektik des Scheins zeigt gerade im Symbolbegriff ihren besonderen Charakter. Hier geht die Vernunft nicht allein dialektisch bis zu dem Gedanken der Realisierung, sondern sie gibt der Realisierung statt in einem besonderen Sinne: in

---

[133]) Kr.d.Urt., S. 213.

der Scheinrealität des Symbols. Ein in der Darstellung nie aufgehender abstrakter Gedanke wird dennoch in einem Bilde dieses Gedankens zu erfassen gesucht, das wir Symbol nennen. Das bedeutet es, wenn (auf S. 67 f) gesagt wurde, daß in der Funktion der Hypostase der Versuch unternommen wurde, die Idee in einem Begriff zu erfassen. Arth. Titius sagt in seiner Universitätsrede: „Ist systematische Theologie als Wissenschaft möglich?": alle Darstellung von Gott bliebe eine „uneigentliche", „er bleibt geheimnisvoll am lichten Tag", und uns steht nur das Bild, das Symbol, der Mythos zur Verfügung." [134]) Im Symbol aber kommt der transzendente Schein zum Ausdruck, denn die Realität Gottes im transzendentalen Sinne (als Idee der Realität) scheint nur in jenes Ausdrucksmittel hinein, gibt ein Bild der Idee, nicht die Idee selber, sie bleibt ewig reiner Gedanke. Das Symbol gibt allein eine „ästhetische Idee", die „Ahnung" seines (Gottes) Umfangs. Kant spricht in der „Kritik der Urteilskraft" in Hinblick auf die „Darstellung als Versinnlichung" (Hypotypose) von einer „subiectio sub adspectum", denn das Wesen der Scheinrealität liegt darin, daß dem abstrakten Begriff, der in Raum und Zeit nicht darstellbar ist, eine Anschauung „untergeschoben" wird. Somit geht die Darstellung dieses Begriffs über das Gebiet des Erfahrbaren hinaus, und es entsteht jener „transzendente" Schein. Es handelt sich nicht mehr um das logisch faßbare Wesen einer Idee, sondern um die Realität ihres Umfanges in ästhetischer Bedeutung. Dieser kann durch keinen bestimmten Begriff mehr bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang soll nochmals auf die bereits zitierten Worte Kants hingewiesen werden, in denen es heißt, daß die zur Darstellung gebrachten intelligiblen, also nunmehr ästhetischen Ideen, Ideen genannt werden dürfen, „weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze Liegendem wenigstens streben . . . . ." „ . . . . und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objektiven Realität gibt; andererseits und zwar hauptsächlich weil ihnen als inneren Anschauungen kein Begriff völlig adäquat ist." [135]) Somit wird die Objektivität religiöser Erkenntnis behauptet, ihr Erlebnischarakter weist sie in das Gebiet des Emotionalen. [136])

Welche Bedeutung die Einbildungskraft für die Kunst hat, ist von Kant eingehend im ersten Teil der „Kritik der Urteilskraft" untersucht worden. Auf die symbolische Darstellung moralischer Begriffe weist Kant in der

[134]) A. Titius: „Ist systematische Theologie als Wissenschaft möglich?" Univ.-Rede vom 26. Juli 1931, S. 17.
s. auch die zu Beginn des Kap. angeführte Stelle aus Titius Werk „Natur und Gott".

[135]) Kr.d.Urt., S. 168.

[136]) Hnr. Maier hat in seiner „Psychologie des emotionalen Denkens" die Frage der Giltigkeit und Begründung der Glaubensurteile eingehend erörtert. Maier erklärt, daß die „emotionalen Denkakte von demselben Bewußtsein der logischen Notwendigkeit und von dem gleichen Anspruch auf allgemeine Geltung begleitet" seien (s. das. S. 41). Das Glaubensurteil wird als objektives behauptet. „ . . . und der Glaubensdenkakt objektiviert den Glaubensinhalt" . . . . . „Das will besagen, daß die suggestive Wirksamkeit des religiösen Affekts den Glaubensobjekten zugleich objektive Geltung beimißt und sie der Erkenntniswirklichkeit zuordnet." (das. 4. Abschn. Kap. III, S. 345). In „Wahrheit und Wirklichkeit" heißt es u a: „Aus dem wirklichen Erleben macht man das Erleben eines Wirklichen." (das. S. 66).

„Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" hin. Ihre ganz besondere Bedeutung für die Idee Gottes hat Kant dort und an einigen Stellen der „Kritik der Urteilskraft" im zweiten Teil aufgezeigt. Und zwar liegt diese Bedeutung darin, daß der Gedanke des Symbols konstitutiv ist für den Gedanken einer symbolischen Theologie überhaupt. Von hier aus wird das Symbol in diesem Zusammenhang als objektiv gerechtfertigt erwiesen. Dies ist die Bedeutung der Dialektik des Scheins, wie sie sich im Gedanken des Symbols ausspricht. In der symbolischen Darstellung Gottes und der religiösen Fragen gelangt das Wesen des Göttlichen zu einer anschaulichen Darstellung derart, daß man auch von diesem Punkt aus auch erst den Gedanken eines „Dienstes an Gott" in theologischer Absicht begründen kann. Wilhelm Windelband weist in seinen „Präludien" auf die Bedeutung hin, die das Symbol für den Gottesdienst hat, für jenes „transzendente Handeln" des Menschen.[137]) Somit haben wir hier eine weitere Bedeutung für die Dialektik des Scheins, wie sie im Symbolbegriff zum Ausdruck kommt. Der Gedanke des Symbols ist konstitutiv für den Gedanken einer (symbolischen) gottesdienstlich-kirchlichen Handlung überhaupt.

Daß wir von dieser dialektischen Auffassung der Religion und der Theologie zu dem Gedanken der „Ahnung" (der für sich genommen als nicht ausreichende Begründung des Gottesbegriffs bezeichnet worden war) gelangen können, daß auch Kant eine solche „Ahnung" kannte, wird ebenso wie ihr Zusammenhang mit dem Gedanken des Symbols an späterer Stelle noch zu erörtern sein.

IV. Die theologische Ausführung.

1. Das Wesen Gottes.

Der Gedanke der besonderen Bedeutung des Symbols für die Theologie findet sich nicht erst bei Kant, sondern schon vor ihm und in verstärktem Maße nach ihm in der heutigen Theologie und Religionsphilosophie. Man darf zwar nicht behaupten, daß Nicolaus v. Cues bereits dem Symbol in der Theologie einen bestimmten und scharf abgegrenzten Platz angewiesen habe, aber die Bedeutung dieses Begriffs für die Theologie ist ihm doch schon aufgegangen, wenn es in der Schrift „Über das Sehen Gottes" heißt: „Soll ich euch auf menschlich verständige Weise zum Göttlichen hinführen, so bedarf es hiezu eines Bildes."[138]) Wenn von den heutigen Theologen Arthur Titius und Paul Tillich der symbolischen Theologie zuneigen, so ist bei Barth ein deutlicher Zweifel an der Bedeutung des Symbols für die Theologie, zuweilen eine klare Ablehnung bemerkbar.[139]) Ganz unzweideutig spricht Karl Barth das einmal in seiner „Dogmatik" aus: „Es gibt kein Bild, kein Gleichnis, kein Symbol Gottes — Symbole gibt es nur für Götter, nicht für Gott . . . ."[140]) Das Symbol läßt Barth nur für das Dogma und seine Darstellung gelten.[141]) Gott selbst, so sagt Barth, müssen wir durch sein eigenes Wort in der Pre-

[137]) Wilh. Windelband: „Präludien", 2. Bd., S. 325—31.
[138]) Nicol. v. Cues: „Über das Sehen Gottes", in „De Docta ignorantia", übers. v. Scharpff, S. 465.
[139]) Karl Barth: „Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik", S. 27.
[140]) ders., S. 215/16.
[141]) ders., S. 124/125.

digt erfassen. Im Symbol relativieren wir Gott, machen seine Realität zweifelhaft. [142]) Hier ist ein Punkt, an dem auch Paul Tillich über das Symbol hinausführen zu können glaubt. Zwar erkennt Tillich die Bedeutung des Symbols für die Theologie voll an, doch scheint ihm die letzte und höchste Stufe der Erkenntnis des Wesens Gottes die, auf der wir die Wirklichkeit Gottes selbst erfassen, d. h. nicht im Symbol als eine Scheinrealität, sondern vielmehr mit absoluter Evidenz. Tillich erklärt offen, daß diese letzte absolute Erfassung Gottes ihm selbst noch Problem sei. Er stellt diesen Gedanken nur als ein letztes zu erstrebendes Ziel auf. Es könnte einmal die Forderung auftauchen, so sagt Tillich, „symbollos von dem im Symbol gemeinten zu reden." „Voraussetzung eines unmythischen Redens vom Unbedingt-Transzendenten ist", heißt es einige Zeilen weiter, „die religiöse Möglichkeit, gleichsam durch die Wirklichkeit hindurchzureden." [143]) Diese Möglichkeit, darauf wurde schon hingewiesen, scheint Tillich selbst noch dunkel und „fragwürdig". Aber immerhin sucht er sich mit diesem Gedanken als einem möglichen Ziel auseinander zu setzen: „Vielleicht gehört es zur Reife unserer religiösen Entwicklung, daß ihr prophetisches Wort — sofern ein solches ergeht — symbollos die Transzendenz ergreift, wie es zur Reife großerDichter gehört, daß ihnen das symbollos-sachliche und doch in die letzten Schichten des Seins dringende Wort gegeben ist . . . . . Symbollos heißt hier: Ohne transzendentes Gegenstandssymbol." [144]) Letztes Ziel wäre also „ein unmittelbares Reden von den Dingen, — — — sofern sie im Transzendenten stehen." [145]) Dieses Erfassen des Göttlichen ohne den Mittelsgedanken des Symbols wäre aber der Gedanke einer letzten, einer absoluten Erkenntnis von Gott, diese aber ist dem endlichen Menschen nicht gegeben und kann ihm nicht gegeben sein, was in den bisherigen Untersuchungen schon genügend erörtert sein dürfte. Ein absolutes Wissen wäre gleichbedeutend mit dem Gedanken der Aufhebung der endlichen Natur des Menschen, mit dem Gedanken der Erlösung. Eine Erlösung in diesem Sinne aber bedeutet einen Widerspruch in sich. Daß wir Gott auf diese Weise nicht erkennen können, das betont Kant stets von neuem. Zudem rechtfertigt sich diese seine Auffassung völlig aus seinem System.

Daß Kant auf dem Standpunkt der symbolischen Theologie steht, ist zweifelsohne. Seine Ausführungen in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" weisen deutlich darauf hin. Hier sagt Kant in Hinblick auf den Gedanken der Dreieinigkeit: „. . . . . welches Glaubenssymbol [die Dreieinigkeit] zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken . . . . . in einen anthropologischen Fronglauben auszuarten." [146]) Wollen wir das Wesen Gottes veranschaulichen, so können wir eine solche Darstellung allein durch das Symbol vollziehen, soll Gott nicht zu einem Anthropomorphismus werden. Ehe wir aber das Wesen Gottes zu symbolisieren versuchen, müssen wir sein Wesen als solches klar bestimmen. Man pflegt Gott

---

[142]) ders., S. 324/325.
[143]) Paul Tillich: „Religiöse Verwirklichung", S. 108.
[144]) ders., Anm. S. 285/6.
[145]) ders., S. 108.
[146]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 164

als allmächtig und allgütig zu bezeichnen. Dies ist eine Kennzeichnung, die dem Gebiet der Religionsphilosophie entstammt. Denn was kann Allmacht und Allgüte religionsphilosophisch bedeuten? Wenn wir, wie bereits dargelegt wurde, Gott als Bedingung der Erfüllung des Sittengesetzes, d. h. einer Welt (Natur) voraussetzen müssen, die uns die besten Mittel für unsere Zwecke gewährt, so müssen wir auch annehmen, daß Gott in jedem Fall die Macht über die Natur hat, um uns diese Mittel zu gewährleisten (Allmacht) und ebenso den Willen, sie uns zu gewähren (Allgüte). So allein können wir den Gedanken einer moralischen Vollkommenheit fassen. M. a. W.: Allmacht ist Gottes absolutes Vermögen über die Natur, Allgüte sein absolutes Vermögen über das Reich der Freiheit (Moral). Mithin haben wir in diesen Bezeichnungen nur reine Wesensbestimmungen Gottes. Wie aber kann Gottes Allmacht und Güte symbolisiert erscheinen? Hier werden wir auf das zurückgeführt, was über den ästhetischen Umfang des Begriffes von Gott gesagt worden war. Wir können die Allmacht Gottes in der Größe, Erhabenheit und Harmonie der Natur symbolisiert finden. Nicht die „logischen Attribute", die uns das Wesen Gottes bezeichnen, sondern die „ästhetischen Attribute", die es uns anschaulich machen sollen, bewirken, daß wir uns Gott „im Bilde" vorstellen. Sie bewirken es dadurch, daß die Einbildungskraft ein Mannigfaltiges von — den intelligiblen Begriffen analogen — Vorstellungen, welche eben jene ästhetischen Attribute sind, zu einem bestimmten intelligiblen Begriff in Beziehung setzt. In dieser besonderen Art der Inbeziehungsetzung einer Idee zu ihr analogen Begriffen auf Grund einer ihr „untergeschobenen" Anschauung betätigt sich die Eigenart des Vermögens der Einbildungskraft: ihr „freies Spiel" zwischen Verstand und Vernunft. Dieses „freie Spiel" ist aber nur möglich eben auf Grund dieser „untergeschobenen" Anschauung. Die ästhetischen Attribute können in der Schönheit und Harmonie einer einzelnen Naturerscheinung, beispielsweise eines Sees terns oder auch in der Erhabenheit eines gewaltigen Gebirgszugs, in der Fruchtbarkeit einer Landschaft usf. gefunden werden. Wir vermeinen so die weise Vorsehung Gottes, die beste Ordnung der Welt für unsere Zwecke symbolisiert zu finden. Keineswegs erfaßt eine solche Darstellung das Wesen Gottes ganz. Sie kann Gott seinem logischen Umfange nach überhaupt nie völlig umgreifen, welcher Bilder sie sich auch bediente. Und dennoch geht sie über den reinen Begriff hinaus, so daß er eben in jener Darstellung, die ihrem Wesen nach unabgeschlossen bleibt, seinem ästhetischen Umfange nach, mehr Attribute umfaßt als seinem logischen Umfang entsprechen. So versteht es Kant, wenn er sagt, daß die Einbildungskraft zwischen beiden Erkenntnisvermögen vermittele, der Vernunftidee (Gott) und dem Verstandesgebrauch (z. B. einem bestimmten Gegenstand der Erscheinungswelt), durch welchen sie in dialektischem Spiel den reinen Begriff zur Anschauung zu bringen sucht. Hier tritt das Wesen der Dialektik des Scheins am deutlichsten zu Tage.

Wenn wir bei jenem Beispiel aus der Natur einmal verweilen, so wird ersichtlich, welche Rolle der Begriff des Erhabenen in diesem Zusammenhang spielt oder spielen kann. Die Bedeutung dieses Begriffs bei Kant von seiner vorkritischen Zeit an hat Hermann Schmalenbach eingehend erörtert. [147]) Die Dialektik der symbolischen Vorstellungsweise zeigt sich in die-

[147]) Hermann Schmalenbach: „Kants Religion" (1929).

sem Begriff in ganz ausgeprägter Weise: keine anschauliche Größe kann uns den Gedanken der Größe Gottes und seines unermeßlichen Vermögens je versinnlichen, und doch versucht es der menschliche Geist immer wieder, im Bilde einen analogen Ausdruck für diese Größe und Unermeßlichkeit Gottes zu finden. Die Dialektik des Scheins zeigt sich hier als Korrelation zwischen dem Vernunftbegriff und seiner ästhetischen Darstellung, d. h. im Bilde einer empirischen Größe. Diese empirische Größe wird ihrerseits auch nicht als Verstandesbegriff erfaßt, sondern als Bild der Idee, welche durch beliebig viele ästhetische Attribute stets mehr und mehr in ihrem (ästhetischen) Umfang erweitert und erfaßt werden kann. Wenn wir uns der Allmacht Gottes symbolhaft in der Größe der Natur bewußt zu werden versuchen, so kann das Erlebnis der „Ahnung" Gottes, d. h. seines unendlichen Könnens und Vermögens, dessen v o l l e n Umfang uns kein Begriff mehr dartun kann, ja so kann jene metaphysische Angst, dieses „Tremendum" von uns Besitz ergreifen, das Überwältigtsein von dieser unfaßlichen Gewalt und Größe, daß uns das Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit" von diesem Wesen ergreift. Und es wird uns bei diesem Erlebnis vielleicht das Bibelwort in den Sinn kommen, daß kein Haar von unserem Haupte fallen kann ohne Gottes Willen.

Im Christentum vollzieht sich die Darstellung des Begriffes Gottes als des Allmächtigen und Allgütigen im Symbol des Vaters. Hier handelt es sich nicht allein um eine reine Wesensbestimmung Gottes, sondern um das Bestreben, dieses Wesen dem Verständnis der Menschen in einem faßlichen Bilde zu vermitteln. Wir befinden uns sonach im Gebiet der Theologie, denn die Vorstellung Gott-Vater bedeutet die Hypostasierung des reinen Begriffs Gott. Soll unter dem Begriff Gott-Vater ein existierendes Wesen mit allen menschlich-väterlichen Eigenschaften verstanden werden, so haben wir es mit einer Darstellung im Sinne des dogmatischen Anthropomorphismus zu tun. Anders bei der Hypostasierung Gottes als Symbol. Hier ist von keiner Existenz eines allumfassenden Gegenstandes die Rede, welches schon einen Widerspruch in sich enthielte, sondern von einem „Bilde" Gottes, in diesem Bezuge dem Bilde des Vaters. Das eben unterscheidet das Symbol vom dogmatischen Anthropomorphismus, der schematischen Darstellung Gottes, daß man sich beim Symbolbegriff von vornherein bewußt ist, im Symbol den auszudrückenden Begriff nicht adäquat zu erfassen; denn, so wurde schon wiederholt betont, das „Bild" Gottes kann mit der „Idee" Gottes nicht zur Deckung gebracht werden. Aber trotz aller Unangemessenheit der Darstellung zur Transzendenz des Begriffs soll das Bild Gottes dem Wesen Gottes analoge Vorstellungen hervorrufen, die in bestimmter Absicht über dieses hinausführen. Hierdurch erreicht der Geist zwar keine Erkenntnis Gottes, aber eine umfassende Anschauung Gottes, der jene vorhergehen muß, damit dieser Vorgang aus der Sphäre des bloß Subjektiven herausgehoben werde. Dabei ist die Einbildungskraft, indem sie zwischen beiden menschlichen Erkenntnisvermögen hin- und herspielt, unermüdlich in der Auffindung immer neuer, der Idee analogen Vorstellungen, um eine immer umfassendere Anschauung des Begriffs zu bewirken. Bei der schon genannten Vorstellung „Gott-Vater" bilden die väterlichen Züge der Weisheit, Überlegenheit, Autorität, aber auch der Verantwortlichkeit, des Sorgens usf. ein Analogon zu dem Wesen des Göttlichen. Es muß immer wieder betont werden, daß eben

jenes Wesen des Göttlichen dabei stets vorausgesetzt wird, ehe von der „Ahnung" seines ästhetischen Umfangs gesprochen werden kann. Andernfalls bliebe die Ahnung ein subjektiv zufälliges Erlebnis. Kant hat sich über diese „Ahnung" des Göttlichen — er gebraucht jedoch nicht den genannten Terminus — in dem in die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" eingelegten Kapitel „Die Geheimnisse" eingehender geäußert. Der menschliche Geist strebt über das, was er als reine Vernunftidee erkannt hat, hinaus und sucht den letzten Grund des Göttlichen aufzudecken. Diesen letzten metaphysischen Urgrund erkennt er als Geheimnis, und auch dieses Letzte, als Geheimnis Erkannte, sucht er darzustellen. Es ist der Darstellung wiederum nicht anders zugänglich als im Symbol. Was aber ist ein „Geheimnis" im Kantischen Sinne? „Nur das, was man in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objekts an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimnis (in einer Beziehung) und kann doch (in einer anderen) geoffenbart werden."[148]) In welcher Hinsicht „geoffenbart werden", wird noch im letzten Kapitel zu zeigen sein. Gott, der Allgütige, der den Willen hat, uns die Möglichkeit zur Vollendung des Sittengesetzes zu geben, er, der die Macht über das Reich der Freiheit besitzt, bleibt im letzten Grunde Geheimnis. Es gibt keine Geheimnisse in der Natur und keine in Ansehung dessen, was unsere Pflicht ist, aber „. . . . . in Ansehung dessen, was nur Gott tun kann, wozu etwas selbst zu tun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, mithin heiliges Geheimnis (Mysterium) der Religion geben . . . ."[149]) „Was nur Gott tun kann" ist aber die Überwindung jener ewigen Antinomie, der ewigen Dialektik zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit, ist der Gedanke letzten Zusammenstimmens von Natur und Freiheit, das nur Gott bewirken kann. Wir vermögen darüber nichts auszusagen. Wir vermögen den Grund der Freiheit überhaupt nicht zu erkennen; wir wissen nicht, worin letztens dieses unser Vermögen verankert ist, (s. „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; S. 160). Wir „erkennen" sie allein als Bedingung moralischen Handelns überhaupt. Daß wir in diesen Betrachtungen Kants, die noch weiter auszuführen sein werden, eine Metaphysik vor uns haben, und zwar eine Metaphysik in ganz anderem Sinne als es die des Rationalismus war, das dürfte bereits jetzt schon deutlich gemacht sein.[150]) Der Unterschied zwischen der alten Metaphysik und der Kantischen Dialektik des Scheins, das sei gleich an dieser Stelle bemerkt, besteht darin, daß der Rationalismus den reinen Begriffen Realität im Sinne des Verstandesgebrauchs zuschreibt, sie also dogmatisch hypostasiert. Dagegen ist für Kant die Darstellung des reinen Begriffs notwendig eine inadäquate, seine Realität nur eine scheinbare. „Die metaphysische Weltbewertung geht nicht von dem Standpunkt des interpretierenden Bewußtseins aus", so sagt Arth. Liebert in seiner „Dialektik", „sondern von der Überzeugung, daß „hinter" den Erscheinungen ein objektiver und absoluter Wert und Sinn pri-

[148]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 165.
[149]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 161, Anm.
[150]) Es ist bekannt, daß Kant in seinen Kritiken Metaphysik häufig gleich Erkenntnistheorie setzt, das ist von dem hier gemeinten Begriff der Metaphysik zu unterscheiden.

mär vorhanden ist.“ [151]) Dieser letzte Wert und Sinn kann nur bei Gott liegen. So haben wir einen neuen Beweis für die Behauptung, daß alle Metaphysik im Grunde nur Metaphysik der Religion sein kann. Kant weist es gänzlich ab, daß die Vorstellung eines göttlichen Geheimnisses, d. h. die letzte Ursache des Zusammenstimmens von Natur und Freiheit, nicht ihrer Möglichkeit nach — denn dieser Gedanke war bereits als Idee Gottes erkannt worden —, sondern ihrer Wirklichkeit nach, daß eben dieses dialektische Erlebnis des Geheimnises als ein subjektiv-gefühlsmäßiger Vorgang aufgefaßt werde. Denn Gefühle haben nicht die Erkenntnis einer Vernunftidee zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung. „Gefühle“, sagt Kant, „sind nicht Erkenntnisse und bezeichnen also auch kein Geheimnis, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgeteilt werden kann, so wird, (wenn je ein solches ist) jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.“ [152]) In den Worten Kants, „da das letztere [das Geheimnis] auf Vernunft Beziehung hat“, wird das bewiesen, daß bereits behauptet wurde, daß nämlich die „Ahnung“ Gottes, soll sie nicht auf einem subjektiv-zufälligen Gefühl beruhen, die Idee Gottes, wie sie bereits an anderer Stelle dargelegt wurde, voraussetzt. Die Idee Gottes lag in dem Gedanken des absoluten Zusammenstimmens des Ganzen von Natur und Freiheit (letzte Harmonie). Wir fragten weiter, wie ist Gott wirklich? Dadurch, daß wir die Idee Gottes hypostasieren, nicht als Realität der Idee, sondern als Idee der Realität, d. h. als die Vorstellung der Wirklichkeit der letzten Harmonie. Ohne die Idee Gottes kann die Vollendung des Sittengesetzes nicht gedacht werden. Wie aber dieses Zusammenstimmen letzten Endes gedacht werden muß, w i e Naturnotwendigkeit und Freiheit überhaupt zusammenstimmen können, dies zu erkennen, liegt nicht mehr in unserem Vermögen, es ist Geheimnis, aber Geheimnis, das jeder erfährt, der die Idee Gottes eingesehen hat, die Voraussetzung und Grundlage dieses Geheimnisses ist. Somit ist die Aufgabe der Metaphysik erfüllt. Es wurde nicht allein bis zur „Grenze“ vorgeschritten, sondern diese Grenze wurde auch „bestimmt“ (s. S. 2) im „Geheimnis“. Und weiter strebt der menschliche Geist über diese Grenze hinaus; denn wiederum hypostasiert die Vernunft auch das Geheimnis im Symbol. Dies ist die letzte Wurzel der Dialektik des Scheins: nicht allein bis zum Geheimnis dringt die Vernunft vor, sondern sie hypostasiert das Geheimnis in der Realität des Symbols, in der Realität, die eine transzendente, eine Scheinrealität, ist. Sie symbolisiert aber dieses letzte Geheimnis des Göttlichen nicht im Symbol des Vaters, welches nicht zur Erfassung, d. h. der Darstellung des Begriffes ausreichen würde, sondern in dem der Dreieinigkeit. Der Gedanke der Dreieinigkeit, sofern er auf Erkenntnis geht, kann nur der Ausdruck für ein Verhältnis des göttlichen Wesens zu dem moralischen Vermögen des Menschen sein. „Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht bloß als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimnis sein . . . . . .“ [153])

[151]) Arth. Liebert: „Geist und Welt der Dialektik“, S. 134.
[152]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. S. 159/60.
[153]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, S. 164.

Ehe wir aber auf diese letzte Ausgestaltung der Dialektik des Scheins eingehen, sei noch die symbolische Darstellung einer Frage erörtert, die religionsphilosophisch bereits behandelt worden war.

2. Die Frage nach der menschlichen Vollkommenheit.

Es handelt sich nunmehr um die Frage nach der menschlichen Vollkommenheit. Dasselbe, was über die Dialektik des Scheins in Bezugnahme auf das Wesen Gottes gesagt worden war, gilt auch für die Frage nach der menschlichen Vollkommenheit, d. h. es muß zuvor das Wesen dieses Begriffes geklärt werden. Die Frage nach der menschlichen Vollkommenheit ist die Frage, wie der Mensch mit seinem Wollen in dem absoluten Ganzen steht. Letzte Harmonie ist nur bei Gott, des Menschen Tun steht unter der ewigen Antinomik von Naturnotwendigkeit und Freiheit, ist somit zwiespältig und unvollkommen. Wir Menschen können — darauf wurde bereits verwiesen — nur zur objektiven Vollkommenheit gelangen, nie zur absoluten. So tauchen also die Fragen nach der Erlösung, nach der Gnade, der Seligkeit auf. Für die Religionsphilosophie und Religion wurden diese Fragen bereits behandelt, da sie vorerst in ihrem Begriff geklärt werden müssen, ehe zur Frage ihrer möglichen Darstellung geschritten werden kann. Wie steht es nun aber zunächst mit der Theologie? Der Gedanke des Kreuzestodes war schon zur Unterscheidung von dogmatischer und symbolischer Theologie herangezogen worden (s. S. 76, 77). Kant sagt hierüber: „. . . . . ohne daß sie [die Vernunft] sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie [die Erlösung] bestehe, welche vielleicht so geheimnisvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische für uns allein verständlich ist, offenbaren könnte . . . . .[154]) Und einige Zeilen weiter heißt es: „Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurteile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicherweise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann wohl hier der Ungläubige? der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt.“ [155]) Der Ungläubige wäre also gerade der Dogmatiker, welcher meint, zu dieser bestimmten Zeit sei jener bestimmte Mensch eine bestimmte Art des Todes gestorben, um so die Sünden der Menscheit zu sühnen. Wenn es sich nicht so und so tatsächlich zugetragen hat, so sagt der Dogmatiker, wie soll ich dann daran glauben? Aber der Gedanke des Kreuzestodes kann nicht als tatsächlicher Vorgang genommen, kann nur nicht als Deutung jener tiefen Frage der Erlösung bezeichnet werden. Darauf wurde bereits verwiesen: eine Einzelheit kann nicht die Voraussetzung eines Zustandes letzter Harmonie sein. Mit einer bestimmten Einzelheit kann die Frage, „wie Gott den Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt“ [Mangel, das will in diesem

[154]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, S. 200.
[155]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, S. 201.

Sinne die stets unvollkommene sittliche Bestimmung besagen] nicht beantwortet werden. Die Theologie kann in ihrer Antwort auf die Frage der Erlösung die Gestalt Jesu und den Kreuzestod folgerichtig allein als Symbol hypostasieren. Nur in einem Bild kann der Gedanke endgiltigen Befreitseins aus dem Zustand bloß objektiver Vollkommenheit zum Ausdruck gebracht werden, nicht aber in einer bestimmten Einzelheit. Diese symbolische Darstellung aber vollzieht sich in der Gestalt des vollkommen reinen Menschen Jesu. In seiner Darstellung haben wir eine Analogie zu unserem eigenen Menschentum und doch zugleich unseren Abstand von dem Gedanken letzter Vollkommenheit zum Ausdruck gebracht. Man sieht, die Gestalt Jesu als Symbol deckt sich nicht mit dem reinen Gedanken der Erlösung. Denn Jesus wird als Mensch dargestellt. Mithin wird ein empirischer Gedanke als Ausdrucksmittel für einen reinen genommen, um diesen zu veranschaulichen. In Wahrheit ist ein anderer Begriff gemeint, als der empirische Begriff des Menschen ausdrückt. Dennoch erweckt dieser Begriff in seiner besonderen Gestaltung in der Person Jesu analoge Vorstellungen zu dem reinen Begriff, so daß er diesen in seinem ästhetischen Umfang über sich selbst hinaus erweitert.

Der Begriff der Gnade, der bei Kant eine besondere Prägung hat, ist, so wurde bereits gesagt, religionsphilosophisch von dem Gedanken der Erlösung nicht zu trennen. Für die Religion bedeutet der Begriff der Gnade einen besonderen Vorgang, in dem der Gedanke der Erlösung zum Ausdruck kommt. In der Gestalt Jesu und seiner Sendung war für die christliche Religion der Gedanke der Erlösung zur Darstellung gelangt. Der Akt göttlicher Gnade wird in der Opferung des Sohnes, im Kreuzestod, ausgedrückt. Der Begriff der Gnade im Sinne der dogmatischen Theologie würde ein bestimmtes persönliches Eingreifen Gottes durch eine bestimmte, ganz konkrete Handlung bedeuten. Dagegen würde dieses Ausdrucksmittel, beispielsweise der Kreuzestod, für die symbolische Theologie allein ein Bild für die Möglichkeit eines dergestaltigen Wirkens Gottes, für seinen Erlösungswillen besagen. In diesem Symbol des Kreuzestodes soll veranschaulicht werden, wie stark der Zwiespalt zwischen Sein und Sollen, zwischen Vollbrachtem und zu Vollbringendem ist, daß nur übermenschliches Leiden, daß letzten Endes nur göttliche Kräfte aus dieser Heteronomie zu erlösen vermögen. So wird wieder ein empirischer Begriff — der des Leidens am Kreuz — Ausdrucksmittel für einen abstrakten Gedanken.

Auch den Gedanken der Seligkeit nimmt die dogmatische Theologie in einem ganz konkreten Sinne, derart, daß sie den erlösten Menschen tatsächlich in den Gefilden der Ewigkeit weilend darstellt. Die symbolische Theologie aber sieht in dieser Vorstellung nur ein Bild für den Gedanken eines möglichen erlösten Zustandes.

Nur allein so, im Symbol, haben wir es mit einer berechtigten Dialektik des Scheins zu tun. Denn obschon das Symbol nicht als die adäquate Darstellung des reinen Gedankens erkannt und anerkannt werden kann, ja, vielmehr sich gerade als eine Scheinvorstellung ausweist, verschwindet dieser Schein dennoch nicht. Dies hat folgenden Grund: Das Symbol ist Ausdrucksmittel für eine Idee, welche, indem sie über sich selbst hinaus transzendiert, sich im Symbol realisiert. Diese Realität ist eine scheinbare, denn die

transzendentale Idee Gott ist in Wahrheit nicht darstellbar. Was im Symbol zur Darstellung gelangt, ist nicht Gott als transzendentale Idee, sondern Gott als transzendente Idee: Gott als „Geheimnis". Dieses aber bedeutet die Transzendenz der transzendentalen Idee, bedeutet den Gedanken der reinen Vorstellung von Gott als Schein, welcher eben als Schein nicht mehr aufgelöst zu werden vermag, vielmehr der reinen Idee „unhintertreiblich" anhaftet und sich im Symbol realisiert.

V. Die Bedeutung der symbolischen Theologie.

1. Die religiöse Gemeinschaft.

Nun bleibt aber noch eine letzte Frage zu erörtern und zugleich einem möglichen Einwand zu begegnen, die Frage nämlich: wozu bedarf es überhaupt einer Theologie? Genügt es nicht völlig, die Idee Gottes eingesehen zu haben? Kant hat sich selbst diese Frage vorgelegt. „Wenn man uns fragt, warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben, so leuchtet klar ein, daß sie nicht zur Erweiterung und Berichtigung unserer Naturkenntnis und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjektiver Absicht nötig sei." [156]) Kant hat dies ganz klar und deutlich gesehen und hervorgehoben: die Theologie ist notwendig „zum moralischen Gebrauch der Vernunft." Die Notwendigkeit der (symbolischen) Theologie folgt aus dem sozialen Gedanken. Einsicht in das Richtige (Moralische) bringt eine Verpflichtung der Beförderung des Richtigen mit sich. Seit den Tagen des Sokrates und Plato bis zu Pestalozzi und Fichte ist der Gedanke dieser Verpflichtung erkannt und anerkannt worden. Es ist nicht allein Pflicht des einzelnen, sein Leben nach dem letzten Zweck zu bestimmen, sondern auch das Leben der Gemeinschaft muß in diesem Sinne beeinflußt werden. Eindringlich hat in letzter Zeit Paul Natorp in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" auf diese Verbindlichkeit hingewiesen. Natorp betont, es gäbe kein menschliches Handeln "als in menschlicher Gemeinschaft". Es sei das Ziel, diese Gemeinschaft auf eine Stufe möglichster Vollkommenheit zu bringen. Hierzu unbedingt notwendig sei die allgemeine Besinnung auf das sittliche Selbstbewußtsein: hierin immer größere Einsicht und Klarheit zu bewirken, sei die Aufgabe des religiösen Bildungswesens. „Auszugehen ist vom Problem der sittlichen Bildung, zu dem die religiöse notwendig in dem gleichen engen Verhältnis steht wie Religion zur Sittlichkeit überhaupt." [157])

Die Bedeutung einer solchen sittlichen Gemeinschaft wird von Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" erörtert. Es sei einschränkend gesagt, daß diese hier nur kurz gestreiften Ausführungen noch einer näheren sozial-philosophischen Ausführung bedürften. [158]) Die Tugendpflichten, so erklärt Kant, gingen das ganze menschliche Geschlecht an (das. S. 109). Lebt der Mensch ohne diese ethische Gemeinschaft, so befindet er sich im „ethischen Naturzustand". Aus diesem muß er in den Zustand „ethischen gemeinen Wesens" übergeführt werden (das. S. 110/1). Eine solche

[156]) Kr.d.Urt., S. 358.
[157]) „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität", S. 86.
[158]) s. dazu Rud. Stammler: „Recht und Kirche", Berlin u. Leipzig 1919.

Gemeinschaft ist aber nicht anders denkbar als in der Kirche (das. S. 115); Aufgabe der Kirche ist es, die Befolgung des Sittengesetzes, das Streben nach letzter sittlicher Bestimmung zu befördern. Dabei aber stößt sie wie jeder auf moralische Besinnung gerichtete Geist auf letzte, nicht mehr auflösbare ethische Antinomien. Sie vollbringt ihre Aufgabe, indem sie diese Antinomien aufdeckt. Dabei wird sich erweisen, daß diese nur „in Gott" lösbar sind. Damit übernimmt sie es, die mögliche Auflösung der Antinomien als Geheimnis Gottes im Symbol darzustellen.

2. Die Geheimnisse und ihre Darstellung.

Gott ist im letzten Grunde Geheimnis. Dieses Geheimnis liegt gegründet im Reich der Moral, in den ethischen Antinomien, die letzten Endes, das werden wir noch sehen, auf den Erlösungsgedanken hinführen. Um dies zu verdeutlichen, wollen wir nochmals zusammenfassen: Der Gedanke der Theologie ist nicht faßbar ohne den Gedanken der Religion, der Gedanke der Religion nicht ohne das moralische Gesetz, sodaß auch der Gedanke der Theologie indirekt auf das moralische Gesetz gegründet ist. „Das moralische Gesetz", so hatte Kant gesagt, „führt zur Religion." Dies bedeutet, um es nochmals hervorzuheben: die Unerreichbarkeit vollkommen sittlicher Bestimmung, die in der ewigen dialektischen Spannung von Naturnotwendigkeit und Freiheit gegründet liegt, führt uns notwendig auf den Gedanken einer letzten Einheit und Harmonie, die Idee Gottes. So hängen Sittlichkeit und Religion in der Frage nach der moralischen Urheberschaft der Welt zusammen: „ . . . . . und daß die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseins das ergänzte, was der Naturkenntnis abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Dasein aller Dinge, wozu das Prinzip nicht anders als ethisch der Vernunft genugtuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese bloß Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist, (d. i. als eine Gottheit) zu denken."[159]) Und wenn dieses letzte Zusammenstimmen von Natur und Freiheit die Idee Gottes ist, wenn dieses mit Kants Worten etwas ist, „was nur Gott tun kann", so sind wir dennoch zur letzten Vollkommenheit verbunden. Bei dieser Forderung aber, so erklärt Kant, stoße jeder Mensch in seinem moralischen Bewußtsein auf drei unauflösliche ethische Antinomien, die uns ewige „Geheimnisse" bleiben, auf die nur Gott die Antwort weiß. Das erste Geheimnis ist das der „Berufung" (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat) („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 165). Der Mensch, so sagt Kant, sei seiner Abstammung nach erschaffen als ein Naturwesen und steht als solches unter dem Prinzip der Kausalität. Mit diesem Gedanken aber läßt sich der der moralischen Gesetzgebung nicht vereinen. Denn die Menschen als moralische Wesen können nicht erschaffen sein, sondern als solche müssen sie sich als existierende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine bloß moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nötigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werden."[160]) Da der Zweck und nicht die

[159]) Kr.d.Urt., S. 318.
[160]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 165.

kausale Bestimmung das Letzte ist, so ist der Gedanke der Berufung einleuchtend. Für den forschenden Geist aber bleibt diese Antinomie, bleibt die Forderung nach der Verwirklichung des Sittengesetzes trotz dieser natürlichen Anlage des Menschen, die der Verwirklichung entgegensteht. Für uns bleibt die Ermöglichung dieser Forderung ewiges Geheimnis. Innerhalb der Grenzen der Philosophie können wir fragen: warum sollen wir uns sittlich bestimmen? Und wir werden zur Antwort erhalten: damit Einheit und Ordnung herrsche. Aber auf die Frage, warum diese herrschen solle, gibt es für uns keine Antwort. Hier greift die Religion ein und erklärt: Du sollst das Sittengesetz befolgen als ein göttliches Gebot. Und wenn der Einwand gemacht wird, daß wir gerade wegen jener ewigen Antinomik zwischen natürlichem (erschaffenen) und moralischem Wesen doch nie jene letzte Vollkommenheit erreichen könnten, so stoßen wir damit auf die Frage, die Kant im zweiten Geheimnis behandelt, das Geheimnis der „Genugtuung" („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 166), welches bei Kant eine besondere Formulierung des Begriffs der Gnade bedeutet. Wir müssen, sagt Kant, da wir selbst unvollkommen sind, annehmen, daß unserem Mangel Genugtuung werde; daß Gott ihn ergänzt. Damit aber wäre die letzte Verantwortung von uns genommen, und das widerspricht der Spontaneität der moralischen Vernunft des Menschen, nach welcher die guten Handlungen des Menschen aus ihm selbst stammen müssen, sollen sie ihm zugerechnet werden. Das Problem der Gnade bleibt also für uns ein ewiges Geheimnis. Es ist hierbei an das zu erinnern, was bereits über Sünde im objektiven und Sünde im absoluten Sinne gesagt worden war. Wir wissen nicht, wie unser Mangel „bei Gott" gewertet wird. Daß aber der eine mehr, der andere weniger das Gute zu tun vermag, ein Dritter dagegen völlig verworfen, mithin von Gott dem Guten nicht zubestimmt scheint, ist offenbar. Aber es ist zugleich ein Gedanke, der mit dem Gedanken der göttlichen Gerechtigkeit nicht vereinbar zu sein scheint. Dieser Gedanke „müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimnis ist."[161]) Dies ist das Geheimnis der „Erwählung" (das. S. 166). Auf diesen Antinomien beruht für Kant das metaphysische Urproblem des moralischen Menschen. Es ist konstitutiv für den Gedanken einer Religion und einer Kirche überhaupt. „Obzwar aber jenes, alle genannten in einer Formel befassende, große Geheimnis jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch notwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, daß es, um moralische Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen, zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde."[162]) Was wir in den Kantischen „Geheimnissen" letztens vor uns haben, sind religionsphilosophische Kategorien. Warum aber sollen die Geheimnisse in ihrer ewigen Antinomik dargestellt werden? Jedem moralischen Bewußtsein wird diese Antinomik offenbar, sagt Kant. Diese Einsicht aber kann und wird den denkenden Menschen zu Zweifel, Skepsis und Unglauben führen. Hier aber hat die Religion einzugreifen und darauf hinzuweisen, daß diese unauflösbare Dialektik auf den Gedanken Gottes führen

[161]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 166.
[162]) „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", S. 168.

muß, auf den Gedanken einer letzten Einheit und Harmonie. Die menschliche Vollkommenheit vermag sich der göttlichen, absoluten Vollkommenheit nur in unendlicher Linie anzunähern. Es ist die Aufgabe der Theologie, diesen Abstand des Menschen von der absoluten Vollkommenheit zur Darstellung zu bringen. Und indem der Gedanke dieses Abstandes gefaßt wird, wird zugleich die Frage nach der Überbrückung dieser „Kluft zwischen Gott und Mensch" aufgeworfen. Und doch bleibt gerade sie ewiges Geheimnis. Die Theologie aber unternimmt es, diese Geheimnisse in Symbole zu kleiden. In den Kultsymbolen, im Mysterium der gottesdienstlich-kirchlichen Handlung werden die Geheimnisse den Gläubigen offenbart.

Es ist ein dialektisches Unterfangen unserer Vernunft, das, was nur Geheimnis sein kann, im Bilde, d. h. verborgen in einer anderen Vorstellung, darzustellen, um uns eine Ahnung der letzten Unfaßbarkeit dieses Geheimnisses zu geben. Es handelt sich bei der Deutung der „Geheimnisse" nicht darum, daß Natur und Freiheit zusammenstimmen müssen, soll eine moralische Bestimmung überhaupt möglich werden, das wäre die Idee Gottes. Es handelt sich bei der Darstellung der Geheimnisse vielmehr darum, w i e das Zusammenstimmen dieser beiden Vermögen gedacht, wie es vorgestellt werden kann. Dieses große „wie", diese letzte mögliche metaphysische Frage glaubt die dogmatische Theologie mit einer konkreten Antwort lösen zu können. Ganz im Gegensatz dazu verhält sich die symbolische Theologie. Diesem Gedanken des Geheimnisses liegt der Gedanke der Erlösung zugrunde. In der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen wird in den Kultsymbolen die mögliche Auflösung dieser letzten Antinomie zur Anschauung gebracht. Der menschliche Geist geht nicht allein bis zu der Grenze des Erkennens, sondern er erstreckt sich auf Grund desVermögens der Einbildungskraft „problematisch" darüber hinaus auf eine Anschauung des Begriffs in einem Analogon. Wie aber werden die Geheimnisse symbolisch dargestellt? Den Gedanken der „Berufung" hypostasieren wir im Gedanken der Kirche, in der gottesdienstlichen Handlung, in der die versammelten Gläubigen ihre Verehrung Gottes und der göttlichen Gebote bezeugen. In dieser Gemeinschaft wird der Gedanke des Reiches Gottes auf Erden, das doch nie „von dieser Welt" sein kann symbolisch im Diesseits dargestellt. Die letzte sittliche Vollkommenheit kann nie erreicht werden, und dennoch sind wir zu ihr berufen. In der gottesdienstlichen Handlung drückt sich diese Antinomie aus, indem zugleich versucht wird, in den Zeremonien des Gottesdienstes „die Kluft zwischen Gott und Mensch" zu überbrücken; zu überbrücken eben in dem „transzendenten Handeln", wie Windelband es nennt, in dem wir uns Gott, dem Unfaßbaren, im Symbol nähern. Am stärksten kommt der Gedanke der ethischen Antinomien und ihrer Auflösung in Gott im Abendmahl zum Ausdruck. In dieser „transzendenten Handlung" soll die „Ahnung" der ganzen Größe der dialektischen Spannung zwischen Natur und Freiheit, zwischen Sein und Sollen erweckt werden. So groß ist die Kluft, so unüberwindlich für alles menschliche Streben, daß Gott sich selbst in seinem Sohn entäußerte, um sie zu überbrücken. So scheint durch das Symbol des Blutes, eines nur empirischen Ausdrucksmittels, der Gedanke jenes ewigen Geheimnisses der „Genugtuung" hinein. In der Zeremonie des Abendmahls soll dieser Gedanke der Genugtuung uns stets von neuem zur Befolgung des Sittengesetzes als eines göttlichen Gebotes aneifern; denn die Problematik

der Befolgung lehrt, daß die Lösung allein bei Gott sein kann. Sie lehrt, daß die Antinomie zwischen der moralischen „Spontaneität" und der natürlichen „Erschaffenheit" des Menschen nur durch Gott gelöst werden kann. Diesen Gedanken der „Genugtuung" formt die (symbolische) Theologie im Gedanken der Opferung, im Abendmahl, zu einem Bilde möglicher Erlösung. Das Symbol umschreibt den Gedanken der Größe, der Allmacht, der Güte, kurz des Wesens Gottes und begreift ihn doch nie ganz. So ist das Mysterium des Gottesdienstes objektiver Schein, ein Schein, der nicht fortzudenken ist, der bleibt, wenngleich das Symbol selbst nur als Ahnung der Idee begriffen werden kann. Er bleibt, weil dem Mysterium eine reine ewige Idee zugrunde liegt: Gott oder der letzte Grund alles Seienden, das Ding an sich. Das Symbol birgt die Ahnung der allumfassenden Geheimnisse, auf denen unsere moralische Existenz beruht, die der „Berufung", der „Genugtuung", der „Erwählung". Auch jenes letzte Geheimnis, das des mehr oder weniger zum Guten berufenen Menschen wird in die Symbole hineingenommen, die den Gedanken der Erlösung umfassen: Gott, das absolut Gute wird anders werten als der Mensch, der nie zu einer letzten Entscheidung gelangen kann. Hiermit scheint bewiesen, daß wir in Kants „Geheimnissen" religionsphilosophische Kategorien vor uns haben.

Der alte Streit, ob Gott in den Glaubenssymbolen immanent oder transzendent sei, ist also so zu beantworten: er ist in ihnen sowohl immanent als transzendent; immanent als reine Idee und transzendent als Realität der Idee, die als eine scheinbare im Ausdrucksmittel des Symbols offenbart wird. Die Ahnung des Geheimnisses im Symbol führt uns bis an eine Grenze, die zugleich die Grenze bildet für jede mögliche Metaphysik, d. h. bis zum Gedanken der möglichen Selbstoffenbarung Gottes. Es ist der Gedanke der Erlösung, auf den alles religiöse Denken gerichtet ist, der aber in seiner Verwirklichung ewig Problem bleibt. Nur die Ahnung dieser Verwirklichung offenbart sich im Symbol der gottesdienstlichen Handlung. Durch sie wollen wir keineswegs auf Gott „wirken", das erklärt Kant als „Fetischdienst". Das Symbol des Geheimnisses nehmen wir vielmehr zum Zeugnis und Bürgen dafür, daß wir uns vor dem, was unserer erkennenden Vernunft nicht mehr zugänglich ist, vor dem was „hinter der Grenze liegt", beugen, als Geheimnis von Gott, nur als Ahnung seiner möglichen Selbstoffenbarung, nicht als diese Offenbarung selbst in einer empirischen Gestalt. Kein Gläubiger aber erkennt letztens diese Grenze als Grenze, wenn zuvor die erkennende Vernunft ihn nicht die ewige Antinomik gelehrt hat, die seiner Vollkommenheit entgegensteht, so daß diese mithin eine ewige Aufgabe bleibt. Nur über das moralische Gesetz und seine Anerkennung geht der Weg zur Religion. So hängen Metaphysik und Moral eng zusammen. Erklärt doch Kant in den „Prolegomena", daß „der spekulative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral notwendig Einheit haben muß". [163])

[163]) Prol. § 60, S. 364.

Literatur.

Nach der Akademie-Ausgabe (2. A.) wurden zitiert:
„Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren".
„De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis".
„Kritik der reinen Vernunft".
„Prolegomena".
„Anthropologie in pragmatischer Hinsicht".

Nach der Ausgabe von Meiner wurden zitiert:
„Kritik der praktischen Vernunft".
„Kritik der Urteilskraft".
„Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Ferner nach der Ausgabe Meiner:
Leibniz, Werke.
Spinoza: „Theologisch-Politischer Traktat".
Schleiermacher: „Reden über die Religion".

Schopenhauer wurde zitiert: nach der Ausgabe von Frauenstädt, 2. A. 1908.

Von allgemeinen Darstellungen wurden benutzt:
Richard Falckenberg: „Geschichte der neueren Philosophie", 9. A. Bln. 1927.
Kuno Fischer: „Geschichte der neueren Philosophie". 4. Bd.: „Immanuel Kant", 6. A. Heidelberg 1926.
Christoph Sigwart: „Logik", herausgegeben von Hnr. Maier, 5. A. Tübingen 1924.
Friedr. Überweg: „Geschichte der Philosophie, Bd. 3 u. 4, 12. A., 1923.

Einzelwerke.

Barth, Karl: „Das Wort Gottes und die Theologie", München 1924.
— „Die Lehre vom Wort Gottes", „Prolegomena zur christlichen Dogmatik" I, München 1927.
Bauch, Bruno: „Die Idee", Leipzig 1926.
— „Immanuel Kant", 3. A. Bln. u. Lpz. 1923.
Cassirer, Ernst: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", 2. A. 1911.
Cohn, Jonas: „Theorie der Dialektik" (1923).
Görland, Albert: „Religionsphilosophie" (1929).
Heim, Karl: „Glaube und Denken", Bln. 1931.
Hessen, Joh.: „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus", 2. A. 1924.
Köppen, C. F.: „Die Religion des Buddha", 2 Bde., Bln. 1906.
Kroner, Rich.: „Von Kant bis Hegel", 2 Bde., (1921).
Liebert, Arth.: „Das Problem der Geltung", 2. A. 1914.
— „Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?" 2. A. 1919.
— „Ethik", 6. Bd. der Quellen-Handbücher der Philosophie, 2. A., Bln. 1925.
— „Geist und Welt der Dialektik", Bln. 1929.
— „Kants Ethik", Bln. 1931.
— „Erkenntnistheorie", 2 Bde., Bln. 1932.

— „Materialistische Geschichtsauffassung“ in „Handwörterbuch der Soziologie“, herausg. v. Alfr. Vierkandt, Stuttgart 1931, S. 360—370.
— „Goethes Platonismus“, Kant-Studien (37) 1932.
Maier, Hnr.: „Psychologie des emotionalen Denkens“, Tübg. 1908
— „Philosophie der Wirklichkeit“, Bd. 1: „Wahrheit und Wirklichkeit‘, Tübingen 1926.
Marck, Siegfr.,: „Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart“, Tübg. 1929, 2 Bde.
Otto, Rudolf: „Das Heilige“, 11. A. 1923.
Rickert, Hnr.: „Der Gegenstand der Erkenntnis“, Tübg. 1904.
Soederblom, Nathan: „Das Werden des Gottesglaubens“, 1. A. 1916 übers. von Rud. Stübe (2. A. 1926).
Schmalenbach, Herm.: „Kants Religion“, 1929.
Schulze, Martin: „Die Idee des Reiches Gottes bei Kant“, Königsberg 1925.
Sternberg, Kurt: „Neukantische Aufgaben“, 1931.
Tillich, Paul: „Religiöse Verwirklichung“, Bln. 1930.
— „Das Dämonische“, Tübingen 1926.
Titius, Arthur: „Natur und Gott“, 2. A. 1931.
— „Ist systematische Theologie als Wissenschaft möglich?“ Universitäts-Rede v. 26. Juli 1931.
Windelband, Wilh.: „Präludien“, Bd. 2, 2. A. 1915.
Wust, Peter „Die Dialektik des Geistes“, (1928).

Bemerkung: Eckige Klammern in Zitaten bedeuten Zusätze der Verfasserin; Seitenzahlen ohne nähere Angaben beziehen auf die Seiten der vorliegenden Arbeit.

Lebenslauf.

Ich bin als Tochter des Kaufmanns Emil Tönnies und seiner verstorbenen Ehefrau Magdalene geb. König am 31. März 1902 in Berlin geboren. Ich besuchte hier verschiedene private höhere Mädchenschulen. Nach einer längeren Pause trat ich Ostern 1926 in die Oberprima des Goethe-Oberlyzeums (Oberrealschule) Berlin-Lichterfelde ein, wo ich Ostern 1927 das Reifezeugnis erwarb. Die Ergänzungsprüfung für Latein (großes Latinum) legte ich Oktober 1930 vor dem Provinzial-Schulkollegium ab. Nach bestandener Reifeprüfung studierte ich acht Semester an der Berliner Univertät, zunächst Germanistik, sodann als Hauptfach Philosophie, als Nebenfächer Geschichte und Staatslehre und Staatsrecht. Ich hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren: Brackmann, Hartung, Kahl, Liebert, Maier, Neckel, Oncken, Petersen, Rieffert, Schmidt, Schmitt, Smend, Spranger, Triepel, Vogel, Weber. Ich besuchte die philosophischen Seminare und Übungen der Herren Professoren: Dessoir, Hartmann, Liebert, Maier, Rieffert, Stammler, die historischen der Herren Professoren Marcks und Schmitt, die juristische Übung des Herrn Professor Peters, die literarhistorischen der Herren Professoren Petersen und Weber.

Allen meinen Lehrern, insbesondere Herrn Professor Liebert und Herrn Geh.-Rat Heinrich Maier, fühle ich mich zu größtem Dank verpflichtet.